

Cultura & Identità

anno I

n. 0

luglio-agosto 2009



ITALIAN UNIVERSITY PRESS

Cultura&Identità

Rivista di studi conservatori

anno I, n. 0, luglio-agosto 2009

In attesa di autorizzazione.



Direttore: Oscar Sanguinetti

Segreteria di redazione: Stefano Chiappalone

Redazione: via Gregorio XI 171, 00166 Roma
Amministrazione e abbonamenti: Italian University Press
Palazzo Nuova Borsa, via Dante 2/47, 16121 Genova
Tel./fax: **010.59.58.971**
E-mail: **info@italianuniversitypress.com**

Stampa: Digital Print Service srl, via dell'Annunciata 27, 20121 Milano
tel. 02.21.34.935 ♦ fax. 02.21.31.205 ♦ P. IVA: 03847870965

**Un numero: € 8 - Abbonamento annuale (6 numeri nominali):
€ 40.00 / Estero: il doppio.**

Numeri arretrati: € 16. Versamenti su CCP n. 96130604

Per abbonarsi visita il nostro sito: www.culturaeidentita.it

(Le informazioni conferite in sede di abbonamento saranno trattate in piena conformità alla vigente disciplina della *privacy*).

È vietata la riproduzione, anche parziale, dei testi pubblicati.

Le collaborazioni sono concordate preventivamente con gli Autori: la pubblicazione di testi ricevuti — che, insieme alle eventuali immagini, in nessun caso verranno restituiti all'Autore — avverrà a totale discrezione della Rivista; i testi pubblicati potranno essere ritoccati per uniformarli agli *standard* redazionali, dei quali è possibile prendere visione nel sito web <www.culturaeidentita.it>.

© Copyright 2009 Italian University Press (Gruppo Editoriale Interacta SA, Lugano)
Tutti i diritti riservati

Numero chiuso in redazione il 21 giugno 2009

In copertina: allegoria del *Kairos*, il tempo inteso come "opportunità".
Particolare di un affresco di Francesco Salviati (1509-1563), Palazzo Sacchetti, Roma

SOMMARIO

Anno I - N°0 - Luglio/Agosto 2009

EDITORIALE

Perché Cultura&Identità pag.5

ARTICOLI

Rafael Gambra Ciudad
Breve profilo storico del
pensiero contro-rivoluzionario pag.15

Claudia Navarini Azzola
Che cos'è la bioetica pag.23

Jeffrey T. Kuhner
Un'altra guerra di Corea? pag.29

Carlo Caffarra
Etica ed affari. Impossibile, difficile, auspicabile? pag.33

DIBATTITI

Jeffrey T. Kuhner
Pio XII non è stato il "Papa di Hitler" pag.41

IN MEMORIAM

Marta Sordi pag.45

INTERMEZZO

José Maria Péman
Preghiera alla luce (poesia) pag.48

RECENSIONI

pag.49

PIERLUIGI ZOCCATELLI e IGNAZIO CANTONI (a cura di), *A maggior gloria di Dio, anche sociale. Scritti in onore di Giovanni Cantoni nel suo setantesimo compleanno* (Omar Ebrahime) MARCO TANGHERONI, *Della Storia. In margine ad aforismi di Nicolás Gómez Dávila* (Stefano Chiappalone) MARCO TANGHERONI, *Cristianità, modernità, Rivoluzione. Appunti di uno storico fra «mestiere» e impegno civico-culturale* (Stefano Chiappalone) ERNST H. KANTOROWICZ, *I misteri dello Stato* (Stefano Chiappalone) ROBERTO BERETTA, *Cantavamo Dio è morto. Il '68 dei cattolici* (Omar Ebrahime)



Comitato scientifico:

(da costituire)

Collaboratori di questo numero:

- ◆ CARLO CAFFARRA, cardinale arcivescovo di Bologna
 - ◆ STEFANO CHIAPPALONE, laureato (magistrale) in Storia Medievale
 - ◆ OMAR EBRAHIME, laureato in Filosofia
 - ◆ RAFAEL GAMBRA CIUDAD (†), filosofo e giurista
 - ◆ JEFFREY T. KUHNER, *columnist* di *The Washington Times*; è presidente dell'Edmund Burke Institute, importante *think tank* conservatore di Washington, D.C.
 - ◆ CLAUDIA NAVARINI AZZOLA, docente di Bioetica e di Filosofia presso l'Università Europea di Roma
-

EDITORIALE

Perché *Cultura & Identità*

Che senso può avere — ci si potrebbe chiedere —, qui in Italia e oggi, alla fine del primo decennio del terzo millennio, varare una rivista culturale d'ispirazione conservatrice?

Le buone ragioni e i validi motivi ci sono e sono parecchi: mi limito a elencarne i tre che mi sembrano i più importanti.

Il primo buon motivo è che, nonostante la ormai pluridecennale divaricazione del Paese sotto il profilo politico-culturale — confermata anche dalla tornata elettorale europea di quest'anno ⁽¹⁾ — e l'estrema varietà di prospettive che alligna all'interno dello schieramento detto di centro-destra, sono persuaso che un'area di opinione di orientamento schiettamente conservatore esista e, ancorché poco visibile, vanta una consistenza tutt'altro che esigua, che non dati da ieri e che sia tutt'altro che episodico o effimero.

Secondo buon motivo: quest'area, per ragioni cui cercherò di accennare, non gode di una coerente e integrale rappresentanza né in termini di cultura politica — cioè di una progettualità che si traduca in azione a favore del bene comune —, né di politica *tout court* ⁽²⁾.

Infine, pur nella sensibile differenza degli scenari, non si può non trarre lezione dall'esempio statunitense, dove una classe dirigente conservatrice inizia a formarsi pressoché da zero negli anni 1950 e ora, con innumerevoli *nuan-*

⁽¹⁾ Conferma questa asserzione, per esempio, l'articolo di Roberto D'Alimonte *Poli stabili, il Pd perde verso le estreme*, apparso su *Il Sole 24 Ore* del 14-6-2009.

⁽²⁾ Quest'anomalia è rilevata anche da posizioni del tutto antipodiche rispetto alle nostre. Per esempio l'illustre professor Aldo Schiavone — fra i molti che si potrebbero citare —, nell'articolo *Destra. Le due identità del partito conservatore*, apparso su *la Repubblica* del 24 marzo scorso, scrive che la lunga assenza dalla scena politica italiana di un partito conservatore "di massa" rappresenta «[...] un'anomalia assoluta rispetto alle altre grandi democrazie dell'Occidente».

ce e varianti “in corso d’opera”, fondazione dopo fondazione, cattedra dopo cattedra, rivista dopo rivista, libro dopo libro, seminario dopo seminario, è diventata un elemento ineliminabile del panorama politico di oltreoceano, nonostante la battuta d’arresto elettorale del 2008.



Le ragioni storiche del disallineamento che si rileva fra la base popolare “di destra” e la sua classe politica vengono da lontano.

Tralascio in questa sede il debutto di un senso comune nazionale e conservatore, debutto che in Italia è assai poco intellettuale in quanto coincide con l’importante pagina storica delle insorgenze popolari contro la Rivoluzione importata in Italia da Napoleone, l’unico vero movimento “di popolo” dell’Italia moderna, che si dispiega ininterrotto dal 1792 al 1814. Mi sposto invece all’indomani dell’Unità, allorché, dapprima la debolezza delle prospettive legittimistiche — nemmeno la lunga e drammatica guerriglia anti-unitaria e filo-borbonica, passata a torto alla storia con il nome di “brigantaggio”, sarà mai “indossata” a livello nazionale —, quindi il sostanziale *ralliement* degli “uomini d’ordine” con la Corona sabauda — ottenuto agitando in maniera ricattatoria il “pericolo” mazziniano e garibaldino —, infine il *non expedit* — che impediva di tradurre in politica l’impegno organizzato delle masse popolari cattoliche —, giocheranno tutti un ruolo oggettivamente inibitore della nascita di un polo conservatore.

A mia scienza l’unico tentativo esplicito di dar vita a qualcosa di simile risale al 1879 — ovvero a centotrent’anni fa! — e ne saranno artefici un gruppo di cattolici “transigenti”, presto però sconfessati dal nuovo papa Leone XIII ⁽³⁾.

Dopo di allora vi è solo “confusione”, nel senso che le istanze conservatrici originarie e popolari andranno forzatamente a confluire, contaminandosi in maggior o minor misura, all’interno di etichette politiche allogene.

Determinante per le sorti del conservatorismo italiano sarà il fenomeno fascista, con i suoi corollari rappresentati dal clerico-fascismo e dal “blocco nazionale”, ossia dal consenso fornito al “regime” dalle gerarchie cattoliche e dalle diverse destre. Il rapporto fra partiti conservatori e regimi fascisti europei fra le due guerre è un nodo storico che solo da poco, grazie soprattutto agli studi del politologo Juan José Linz ⁽⁴⁾, inizia a essere sciolto. Sta di fatto che il consenso — anche se spesso “critico” — dato dai conservatori italiani

⁽³⁾ Si tratta dei famosi “colloqui di casa Campello” a Roma; sul tema cfr., fra l’altro, GABRIELE DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all’età giolittiana*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 131-136.

⁽⁴⁾ Cfr., fra le sue numerose opere, il volume *Fascismo, autoritarismo, totalitarismo. Connessioni e differenze*, trad. it., Ideazione, Roma 2003.

a Benito Mussolini — come del resto avverrà in altri Paesi europei — costerà loro caro. Dopo il 1945, infatti, qualunque sforzo di dar vita a una *élite* non prona al socialcomunismo sarà automaticamente squalificato con l'accusa di essere solo una riedizione di quel regime autoritario, colpevole della guerra persa, che la storia e il popolo italiani avevano rigettato e condannato.

Nel nuovo contesto repubblicano i conservatori — il cui momento di massima visibilità a livello popolare saranno le elezioni del 18 aprile 1948, non a torto definite una insorgenza incruenta ⁽⁵⁾ — ancora una volta e *a fortiori* dovranno cercare ospitalità in casa altrui, nei partiti monarchici e nel movimento neofascista, in certa parte nell'esiguo liberalismo, ma, soprattutto e in forti aliquote, nella Democrazia Cristiana. In ciascun caso si troveranno costretti ad appoggiare — *obtorto collo*, quando ne avranno consapevolezza — progetti politici che solo in piccola parte e in via transeunte rifletteranno il sentire conservatore. Oltre al crollo “nel” e “con il” fascismo, decisivo per affossare ogni spinta conservatrice sarà il ruolo svolto dal partito democristiano, autentico «[...] *dispositivo ideologico e politico specificamente fatto per trascinare verso l'estrema sinistra uomini di destra e, soprattutto, centristi ingenui*», come scriverà acutamente Plinio Corrêa de Oliveira ⁽⁶⁾.

Oggi, dopo il fatale 1989, ridottosi drasticamente il peso delle ideologie progressiste e creatosi un contesto politico di tipo bipolare, il quadro di fondo pare indubbiamente migliore rispetto a quello ad altissima pressione utopistica della Prima Repubblica, in quanto questo o quel motivo conservatore è riuscito a trovare spazio nei programmi di raggruppamenti politici sia nazionali — come il neonato Partito della Libertà —, sia a base territoriale, come la Lega Nord. Ciononostante, se è vero che il *gap* denunciato si è ridotto, il problema della rappresentanza integrale dei valori e degli “interessi” di quest'area di opinione rimane irrisolto. Anzi, si fa forse più acuto, viste le opportunità che, indipendentemente dalla volontà dei diretti interessati, il nuovo scenario — in particolare dopo la nascita di un soggetto politico unitario di centro-destra, relativamente simile al “Great Old Party”, il Partito Repubblicano americano — offre.



Cultura & Identità nasce con l'intento di contribuire ad alleviare questa condizione di perdurante debolezza, dando una voce non episodica a queste istanze, attraverso l'offerta di un insieme coerente di spunti e di riferimenti

⁽⁵⁾ Un'analisi ad ampio spettro del fenomeno si può trovare nel volume MARCO INVERNIZZI (a cura di), *18 aprile 1948. L'«anomalia» italiana. Atti del convegno* Milano e il 18 aprile 1948. Chiesa, forze politiche e società civile, Milano, 3/4-12-2004, Ares, Milano 2007.

⁽⁶⁾ PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA, *Prefazione* a FABIO VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA, *Frei, il Kerensky cileno*, trad. it., Cristianità, Piacenza 1973, p. 11.

culturali, una “scansia” di sussidi e di materiali, che presume utili nella prospettiva di una irrimandabile nascita di una classe dirigente, politica e non, più strettamente raccordata con le istanze conservatrici di base.



Ma è bene, prima di tutto, intendersi sul significato del termine “conservatore”, visto l’attuale caos che regna nel “cosmo semantico” — per usare una felice espressione di Papa Benedetto XVI — del nostro tempo.

Il termine “conservatore” patisce in genere di due opposte alterazioni di significato.

La prima si esplica nella sua relativizzazione: tutti, anche i rivoluzionari, giunti a un certo punto del loro percorso, debbono e vogliono conservare qualcosa, per cui il termine viene usato indiscriminatamente — in questi giorni il termine “conservatore” è utilizzato a proposito del regime teocratico iraniano — anche in casi del genere.

La seconda sta nella sua assolutizzazione: conservatore è chi si mostra nostalgico di un passato ampiamente mitizzato e fissato, cristallizzato, in forme ritenute perfette e *ne varietur*, con la conseguente condanna radicale di tutto ciò che è sopravvenuto tale da modificare questo *status* originario.

Ancora, l’atteggiamento conservatore è anche letto in chiave psicologica come patologia misoneista, che affligge questo o quel personaggio, questo o quel gruppo, individuati in genere a discrezione dell’“analista”.

In realtà non è l’atteggiamento che fa il conservatore, bensì l’oggetto della sua volontà di conservazione: non tutto infatti merita di essere conservato e trasmesso.

Che cosa intendiamo, dunque, quando usiamo questa parola?

Quella di conservatore è una nozione che si inquadra forse meglio partendo da ciò che non significa e dal suo opposto: sotto il primo aspetto, il conservatore non è né il reazionario, né il legittimista, né il tradizionalista, né il liberale “di destra” o “nazionale” — più o meno “popolare” —, né il “golpista”, né il fascista: elementi di conservatorismo sono presenti in tutte queste prospettive, ma nessuna lo esaurisce.

Ai suoi antipodi è chi antepone per principio il cambiamento, che talora vede come fine a se stesso, al mantenimento dello *status quo*, chi preferisce la deduzione dall’ideologia all’analisi empirica e storica dell’esistente, infine, chi coltiva un’atteggiamento “eversivo”, sia esso a passo lento — “riformismo rivoluzionario” — oppure a passo veloce — rivoluzionarismo *tout court*.

Conservatore, al contrario, è chi è legato in varia misura a un retaggio ideale e a una cultura — ossia quella realtà impalpabile in cui si esprime la colti-

vazione di se stessi e che si situa a metà fra la coltura della terra e il culto divino — originari e perenni e che, *in secundis*, preferisce metodologicamente lo sviluppo nella continuità — la riforma — alla palingenesi rivoluzionaria. “Riformista nella continuità”, il conservatore avverte come altri le necessità di mutamento che il presente può rivelare e le vuole anch’egli soddisfare: ma, nemico della *tabula rasa*, lo vuol fare salvaguardando tutto quanto di buono esiste e merita di continuare a esistere, attuando solo ciò che può accrescerne il “valore”.

La visione del mondo conservatrice privilegia dunque tutti quegli elementi di continuità che la ragione individua. Ovviamente non una ragione che “partorisce” il reale, come l’idealismo, ma una ragione realista, “allargata”, capace e fiduciosa cioè di poter conoscere, non solo secondo la logica matematica, ma alla luce del *common sense*, del lume di ragione naturale, non solo l’esistenza di Dio, ma anche l’essenza delle cose create, ossia ciò che le fa essere in un certo modo e non in un altro, e la gerarchia che fra loro intercorre, privilegiando tutte quelle realtà “naturali” di cui l’uomo necessita assolutamente per la sua esistenza materiale e morale: la famiglia, il lavoro, l’educazione, le libertà e la sussidiarietà dei corpi sociali, costumi sociali che favoriscono la vita virtuosa in comune, un concetto di nazione e un amor di patria non astratti e sentimentali, alla “giacobina” o alla romantica, ma radicati nella storia e nella *pietas* per gli antenati. E non vi è conservatore che non veda il perfezionamento della ragione quando essa si lascia illuminare dalla fede religiosa.

Come metodo per la trasmissione della cultura e dei valori collettivi il conservatore, in quanto non crede alle tavole di valori garantiti e imposti dallo Stato, opta per la tradizione, per il trasferimento dei valori e delle tecniche da una generazione all’altra soprattutto lungo i canali familiari e parentali.

All’interno di questo succinto quadro dei principi “non negoziabili” anche fra conservatori vi possono essere differenti opinioni politiche, idee diverse sulla forma dello Stato o sulla forma del governo, oppure se, in un determinato frangente, occorra privilegiare il liberismo rispetto al solidarismo. Un conservatore italiano è di norma un cattolico, ma può anche non essere tale ed essere al limite anche un non-credente, purché non escluda la religione dal novero dei fenomeni sociali legittimi e dei valori essenziali del bene comune da promuovere.



Penso che per illustrare con buona approssimazione — e unicamente *argumentandi causa* — la nostra prospettiva, meglio di una elencazione di princi-

pi, valga il richiamo a un personaggio in carne e ossa. Ci pare che Giovannino Guareschi si presti assai bene a esprimere il “giro mentale” di un conservatore italiano, quanto meno di un conservatore del Novecento, dell’età cioè delle ideologie. Monarchico in tempi in cui la Repubblica sembrava il distillato degli evi, egli è stato un credente schietto — nonostante avesse anch’egli i suoi panni da lavare in confessionale, come rivelano le vicende emerse di recente ⁽⁷⁾ —, nonché un deciso anti-comunista, in tempi e in luoghi in cui essere anti-comunisti era tutt’altro che comodo. Era spontaneamente anti-fascista e anti-nazista — di Adolf Hitler aveva sperimentato le “dolcezze” dei campi di lavoro —, ma anche un fiero oppositore del regime democristiano, al suo apogeo fra il 1948 e il 1963 — la sua carcerazione negli anni 1950 per aver caricaturato Alcide De Gasperi è eloquente a riguardo —, e del regime consociativo post-bellico in generale. Sapeva parlar e scrivere chiaro: con un lessico di non più di duecento parole, costruiva personaggi, disegnava ambienti e narrava storie destinati a imprimersi nella psiche e nella memoria di milioni d’italiani. Era un geniale ideatore di immagini e un coniatore di *slogan* politici di rara efficacia, così come un piacevole scrittore e un pungente umorista, dai toni sempre miti e dagli orizzonti aperti, benché mai disinnestati dalla sensibilità comune. Non era un ideologo — anzi il suo messaggio era che viene prima l’essere italiani e cristiani che non le idee —, ma un uomo di grande buon senso e con una forte capacità comunicativa e in grado di muovere gli altri.

Egli seppe incarnare e diffondere idee riuscendo spesso anche far fermentare la massa, ma non fu mai un *leader* politico, un uomo in grado di prendere la testa di un movimento. E fu un peccato, perché di possibili *leader* schiettamente conservatori dopo di lui non se ne sono visti più.



Ovviamente, il “libro d’oro” del conservatorismo non comincia e non finisce con Guareschi. La visione che abbiamo tratteggiato si ritrova in tanti pensatori — ahimè quelli più noti sono tutti stranieri — del passato remoto e del passato più recente, fra i quali Edmund Burke, Joseph de Maistre, Karl Ludwig von Haller, François René de Chateaubriand, Orestes Brownson, Juan Donoso Cortés, Frédéric Le Play, Thomas S. Eliot, Christopher Dawson, Eric Voegelin, Gonzague de Reynold, Gustave Thibon, Nicolás Gómez Dávila, Plinio Côrrea de Oliveira, Russell Kirk, e tanti altri...

(7) Alludo alla relativamente recente “scoperta” di un suo figlio naturale, Giuliano Montagna, autore del libro *Mio padre Giovannino Guareschi. Dal Po all’Australia inseguendo un sogno* (Diabasis, Reggio Emilia 2004).

La prospettiva conservatrice, oltre a non contenere nel suo DNA nessuna delle varie ideologie progressiste e ugualitarie superstiti — che respinge e combatte totalmente —, non coincide nemmeno con vedute pseudo-conservatrici del tipo di quelle ispirate al tradizionalismo “pagano” alla Julius Evola o alla René Guénon, né risente di tentazioni cattolico-reazionarie e romantiche alla Attilio Mordini e neppure sposa posizioni cattoliche integristiche o nostalgiche. Individua altresì come spurie concezioni dell’ordine sociale di stampo positivistico, alla Auguste Comte o anche alla Charles Maurras. È cosa diversa ben dal liberalismo, anche quando questo si auto-presenta come “conservatore” — ma rimane individualista e irreligioso, come nel caso di un Giuseppe Prezzolini —, oppure si riduce a un travestimento dell’antica dialettica, come nel caso, per fortuna effimero, della “reazione” profetizzata da Armando Plebe. Rigetta senz’altro il nazionalismo, tanto quello di marca “giacobina” o democratica o socialista, quanto, con pari energia, quello imperialista “di destra”. Avversa infine ogni forma di totalitarismo fascista e nazionalsocialista, in tutte le loro declinazioni passate e presenti e in tutti i loro corollari — razzismo e antisemitismo compresi —, anche quando queste ideologie si autodefiniscono “rivoluzione conservatrice”.

Per concludere il mio sommario “*who’s who*”, aggiungo che le tante etichette — “neocon”, “teocon”, “paleocon”, ecc. — coniate oggi dalla creatività degli operatori mediatici lasciano alquanto indifferenti. Pur non disprezzando, nella maniera più completa, anzi elogiando decisamente ogni nuova presa di posizione che ricuperi valori conservatori, considerandola frutto della Provvidenza — ed *ergo* prova della sua esistenza —, mi permetto di considerarle tutte più o meno diverse e distanti dalla radice antica e genuina del conservatorismo occidentale, che risale ben al di là del 1789 e che si palesa soprattutto ogni volta in cui si verificano tentativi di rompere la continuità dell’*ethos* civile europeo con le sue radici greco-romane, germaniche ed ebraico-cristiane ed emergono invece paradigmi culturali turgidi di “modernità” nella sua versione peggiore, ovvero quella secolaristica e ugualitaria.



Ci si può chiedere in conclusione che cosa meriti di essere conservato oggi nel nostro Paese. La tentazione di dare un giudizio strutturalmente e radicalmente negativo su una congiuntura storica non felice — *post peccatum* ogni condizione è sempre un intreccio di bene e di male — è oggi forte come non mai ⁽⁸⁾, anche se non deve sconfinare in quella cupezza pessimistica che sta

⁽⁸⁾ Nicolás Gómez Dávila (1912-1994) scriverà, con profonda penetrazione, «*Il mondo moderno non verrà castigato. È il castigo*» (*Escolios a un texto implícito*, vol. II, Instituto Colombiano de Cultura, Santa Fe de Bogotá 1977, p. 344).

alle origini di prospettive devianti come lo gnosticismo filosofico e religioso o, senza andare tanto in profondità, come il geovismo.

È tuttavia vero che nel nostro tempo di post-modernità aggressiva da conservare pare esservi davvero ben poco. Tuttavia non esiste possibilità di ricupero e di restaurazione di un ordine “a misura d'uomo e secondo il piano di Dio” — come si esprime Papa Giovanni Paolo II — se non si conserva preziosamente e si riutilizza quanto di buono ancora sopravvive.

Oltre al patrimonio culturale, cioè “impalpabile”, che ho cercato di descrivere, non va nemmeno dimenticato che in Italia, sotto il profilo del “tangibile”, vi è ancora “tanto” da conservare, soprattutto se pensiamo allo scenario futuro che potrebbe crearsi se questi *trend* negativi non s'inveriranno oppure se ci paragoniamo con altri Paesi occidentali odierni.

Di fatto oggi l'Italia vanta un tasso di pratica religiosa superiore alla media europea e vede pellegrini ai santuari, pietà popolare non ne di un clero ancora e vivace — anche se “mercato religioso” tense —; la famiglia ancora centrale — ha resistenza nonostante i sussidi statali e ostile creato dai legislatori, dai *media* e dai pubblicitari — nelle relazioni; italiano è un patrimonio culturale senza uguali al mondo; anima il Paese una classe imprenditoriale ancora creativa e competitiva; mentre Dio ha dato all'Italia una natura ineguagliabile. E tutto questo va gelosamente conservato.



San Brendano e i suoi confratelli si preparano a far vela, di artista sconosciuto (dal frontespizio del volume DENIS O'DONOGHUE, *St. Brendan the Voyager*,

una forte presenza di testimonianza di una ancora spenta; dispo-relativamente integro poco temprato dal come quello statuni-vi svolge un ruolo an-del miracoloso la sua te il solvente dei man-del *milieu* sempre più

Cultura & Identità nasce da un gruppo di persone — studiosi, letterati, addetti all'informazione, semplici amanti del sapere — di varia estrazione, dalle analoghe vedute, per lo più cattolici — “senza se e senza ma” —, un po' tutti già impegnati in attività culturali — quasi sempre a titolo di volontariato —, assai attenti al magistero del Papa — anche per quel *magis*, per quel “valore aggiunto”, che strutturalmente connota il magistero —, convinti che il futuro del nostro Paese riposi sul saldo fondamento della continuità con un passato per molti versi pregevole — se non unico —, che residua ancora nella memoria e nei desideri di molti: un passato da far conoscere e da far apprezzare e sul quale innestare il domani comune.

Pur condividendo con diversi di essi più di un elemento culturale, *Cultura&Identità* non è legata organicamente a nessun partito o raggruppamento politico, né ad alcuna associazione di carattere religioso o civico e neppure ad altre testate o imprese culturali, siano essi italiani o stranieri.

Mentre manteniamo un fermo e fondamentale riferimento, culturale e pratico, a Cristo e al suo Vicario, non facciamo dell'appartenenza alla Chiesa cattolica una discriminante per il fine che ci siamo prefissi. Non ci rivolgiamo pertanto esclusivamente a cattolici — né tantomeno ai cattolici conservatori —, ma a tutti gli uomini di buona volontà che abbiano a cuore le cose cui abbiamo fatto cenno e che vogliano cooperare a costruire una condizione di vita collettiva — un “bene comune”, quindi, cioè qualcosa che si definisce proprio come insieme di condizioni — in cui queste cose trovino non solo spazio ma anche apprezzamento collettivo e, se possibile, riconoscimento istituzionale.



Il nome è stato scelto *pro memoria* di quella sempre più profonda «[...] crisi di cultura e di identità, che questi decenni pongono non senza drammaticità sotto i nostri occhi», denunciata da Papa Benedetto XVI nel suo discorso all'Università Lateranense dell'ottobre del 2006 — di cui ci permettiamo di sottolineare la «drammaticità» e il fatto che essa sia «sotto i nostri occhi» — che ogni prospettiva conservatrice dovrebbe, con priorità, combattere.



Termino *per accidens* queste righe nel giorno della festa liturgica di san Brendano, il grande navigatore, nonché fondatore di monasteri e patrono dell'emigrazione irlandese: mi pare dunque inevitabile l'appello a Brendano, cui chiedo di voler prendere il timone della nostra “picciolina barca” e di guidarci al sicuro fra gli alti marosi, gli affilati scogli, le fitte brume e le vaste secche di questo “periglioso pelago” in cui, in quest'epoca di migrazione — non solo intellettuale —, di sradicamento culturale e di “spaesamento” psicologico, abbiamo deciso di prendere il largo.

Oscar Sanguinetti

Roma, 16 maggio 2009

Festa di san Brendano

Abate di Cluain Ferta (EIRE)



MARCO CIMMINO

*Cronaca di un disastro annunciato.**Storia della scuola italiana dalla legge Casati al decreto Gelmini*

Italian University Press - Genova 2009, 196 pp., € 18

C*ronaca di un disastro annunciato* è un libro dai due volti. La prima parte rappresenta una disamina della storia delle istituzioni educative italiane, dal 1859 al 1968, basata, in larga parte, sulla produzione legislativa e sui documenti storici di settore. La seconda parte, invece, pone il dito nella piaga aperta della questione educativa italiana e della crisi che in quarant'anni di continuo peggioramento, ci ha portato ad essere uno degli ultimi paesi d'Europa per qualità dell'educazione. A fronte di una teoria magniloquente ed afflitta da vani tecnicismi didattici, la realtà è quella di una scuola povera, incolta, incapace di educare e miserevole sul versante docente come su quello discente. L'autore cerca di identificare l'origine ed i colpevoli di questo malessere profondo e, nei limiti che gli competono, di indicare adeguate contromisure. Tutto questo, purtroppo, con la certezza, derivantegli dall'esperienza, di rimanere una *vox clamantis* in deserto. Per questo motivo, *Cronaca di un disastro annunciato* è anche il fedele resoconto di una patologia, che affligge il mondo della scuola: un male che rende sordi e, quel che è peggio, felici di non sentire. Così, la scuola che vorremmo e la scuola che ci tocca, rimangono due antipodi, che ben difficilmente arriveranno a coincidere.

ITALIAN UNIVERSITY PRESS □ Genova □ tel. 010.59.58.971
Un numero: € 8 □ Abbonamento annuale: € 40

Cultura & Identità

Rivista di studi conservatori

- ☞ Un osservatorio indipendente sullo scenario politico contemporaneo
- ☞ I classici e i protagonisti del pensiero conservatore europeo e americano
- ☞ Le idee a sostegno dell'etica della vita
- ☞ Le letture meno convenzionali delle pagine storiche più controverse

NELLE MIGLIORI LIBRERIE



ARTICOLI

Rafael Gamba Ciudad

Breve profilo storico del pensiero contro-rivoluzionario (*)

Benché l'origine dell'opera non possa trovarsi in fonti intellettuali, ma piuttosto in un ambiente spirituale, dobbiamo indicare le correnti di pensiero che confluiscono nella genesi di questo ambiente — e pertanto nel pensiero di de Mella — per comprendere la posizione tipica e cruciale della sua opera all'interno del tradizionalismo politico europeo.

Il processo si deve fare risalire, a mio giudizio, all'ultimo decennio del XVIII secolo, a quella che è stata chiamata la prima reazione contro la Rivoluzione, che è anche la prima auto-coscienza dell'Antico Regime, fino ad allora non messo in discussione nei suoi fondamenti politici e spirituali.

La più precoce testimonianza critica sulla Rivoluzione francese si deve all'irlandese Edmund Burke (1729-1797). Sebbene i primi attacchi contro l'autorità e la fede siano venuti dall'Inghilterra, toccò a un britannico avere per primo la visione, nell'ordine politico pratico, della grande catastrofe che sarebbe stata per la libertà concreta e per la convivenza reale degli uomini quel violento attacco al regime storico dei popoli. Così voleva il suo straordinario senso politico. Nelle sue *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* ⁽¹⁾ — comparse nel 1790 — trova già espressione, con la massima vivacità, l'orrore per l'ideologismo astratto che produsse la Rivoluzione, idea che si manterrà in tutto lo sviluppo del pensiero tradizionalista. La presa della Bastiglia, in nome della Libertà, scritta con la maiuscola, rappresenta per Burke l'attacco contro un potere plurisecolare, politicamente insostituibile, e la sostituzione di un regime nato dalla storia e adatto alle necessità concrete dei gruppi con un apriorismo ideologico forzatamente debole ed estraneo alla vita reale umana. La

⁽¹⁾ Cfr. EDMUND BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, 1790, trad. it., Ciarrapico, Roma 1984.

distruzione di un ordine politico che era di tutti gli uomini, e la irruzione di una classe dirigente formata da teorici e da utopisti, esclusivamente cittadina e intellettuale.

Da questo orrore per il linguaggio astratto e magniloquente delle società di pensiero rivoluzionarie derivano tutti gli spunti critici contenuti nelle *Riflessioni*. Critica, in primo luogo, dei “diritti dell’uomo”, astrattamente considerati. Esistono diritti concreti di uomini e gruppi determinati, riconosciuti da poteri o franchigie reali; il resto è letteratura distruttiva. Critica del carattere impersonale delle nuove istituzioni, origine di una meccanicizzazione della vita politica e distruzione dei vincoli umani di lealtà e rispetto; critica, infine, del semplicismo pseudogeometrico della nuova società che annulla il senso reale e la necessaria complessità delle realtà politiche e sociali.

Sette anni dopo, il conte Joseph de Maistre (1753-1821) pubblicava le sue *Considerazioni sulla Francia* ⁽²⁾, dimostrando, non “dal di fuori” e dai suoi effetti, come Burke, ma “dal di dentro” e per ragioni che gli parevano necessarie, il forzato fallimento della Rivoluzione sulla base dell’ordine naturale che conculcava. La natura e la storia hanno creato in sintonia un ordine politico, opposto, nella sua radicale struttura, al regime uniforme, “tutto d’un pezzo”, che la Rivoluzione tentava di fondare.

Lo stesso accento positivo e, in un certo senso, mistico, prende la Contro-Rivoluzione sulle labbra di [Louis Gabriel Ambroise, visconte] de Bonald (1754-1840), l’altra grande figura della prima reazione monarchica in Francia. Secondo costui, la ragione individuale non può portare a un sapere vero ed efficace se non è fecondata dalla divina parola trasmessa dalla tradizione, «la sapienza misteriosa dei secoli» ⁽³⁾. Così, nella vita collettiva, la tradizione ha forgiato un regime saggio e adatto alla natura dell’uomo. La Rivoluzione invece, volendo costruire soltanto sulla ragione speculativa dell’individuo, ha laicizzato la convivenza sociale e ha creato un meccanicismo politico destinato a soffocare la vita dei popoli. L’opera della tradizione, della monarchia legittima, consistette nella santificazione del potere e nel vincolarlo ereditariamente a una famiglia. La società era a questo modo penetrata da impulsi morali, la carità circolava in essa e il suo spirito di comunità la trasformava in una grande famiglia.

Dopo de Bonald il pensiero tradizionalista subisce una netta biforcazione. Ne è causa, senza dubbio, Auguste Comte (1798-1857), la cui influenza giunse in tutti i campi. Il positivismo di Comte è forse la migliore formulazione sistematica del clima spirituale prodotto dalla Rivoluzione francese,

⁽²⁾ Cfr. JOSEPH DE MAISTRE, *Considerazioni sulla Francia*, 1796, trad. it., a cura di Massimo Boffa, Editori Riuniti, Roma 1985.

⁽³⁾ Di lui, cfr., in particolare, *Theorie du pouvoir politique et religieux; suivi de Theorie de l’éducation sociale*, choix et présentation par Colette Capitan, Union Générale d’Éditions, Parigi 1966.

ma anche una delle più feroci critiche della Rivoluzione in concreto come sistema politico. Nella sua opera si anticipa chiaramente il processo dialettico che porterà più tardi dalle democrazie liberali al dirigismo totalitario. La sua teoria dei tre stadi attraverso cui passa l'umanità rappresentò la credenza, caratteristica del periodo "illuministico", in un progressivo trionfo della ragione oltre le nebbie della superstizione e dell'ignoranza. L'antica società organica, basata sulla fede religiosa — stadio teologico —, è sostituita da un periodo critico nel quale gli antichi idoli e dei sono rimpiazzati da teorie e principi metafisici più o meno oscuri. Questo periodo, che è essenzialmente di transizione e di decadenza, si risolverà nel periodo pienamente razionale e definitivo — "positivo" — dell'umanità. In esso non vi saranno più né dogmi né sistemi metafisici — nulla di assoluto —, ma soltanto il regno dei fatti concreti e relativi, conoscibili empiricamente attraverso la scienza positiva.

Per Comte, l'epoca della Rivoluzione costituisce questo stadio critico, distruttore della età organica e teologica, semplice periodo di transizione verso la fase definitiva e reale dell'umanità. E il regime politico da essa fondato può essere soltanto qualcosa di effimero, perché si basa su quella astrazione (metafisica) che è l'"individuo". La scienza non studia l'individuo — inattuabile e irreale —, ma l'umanità, questo grande essere nel suo sviluppo progressivo. La società futura si adatterà scientificamente all'uomo, all'umanità, che è fatta più di eredità che di individualismo, più di famiglie che di individui.

Per giungere però a questa meta definitiva non si può abbandonare la marcia dell'umanità nelle mani dell'anarchia individualistica e del predominio delle opinioni creati dalla Rivoluzione. È necessario spingere e orientare la società sulla via reale del progresso, liberandola dai nuovi idoli e dai tiranni della superstizione, che attaccano continuamente il debole e assurdo regime liberaldemocratico. La causa del progresso dell'umanità esige la soppressione della libertà di pensiero individuale, del parlamentarismo inorganico, della critica di professione. È necessario tornare, su basi positive, a una gerarchia sociale, a un potere superiore, a un pensiero prestabilito, anche a una religione nella quale il "Grande Essere" o Uomo sostituisca le caduche credenze teologiche. Così Comte, volendo cercare una sistemazione stabile per la società e per fare sì che questa avanzi verso il suo fine — qualunque esso sia —, ricorre a un regime così simile a quello monarchico medioevale che si è arrivati a dire che il suo sistema equivale a "cattolicesimo meno cristianesimo".

Tutto questo apre le porte a una nuova interpretazione del regime tradizionale che non era più quella di de Maistre e di de Bonald, animata da una fede interna, e neppure quella semplicemente critica ed estetica di Burke: la visione di questo ordine storico "come il regime scientifico o strettamente naturale", creato dalla stessa evoluzione dell'uomo, plasmato secondo le sue

reali necessità, e dal suo adattamento all'ambiente. Questo modo di vedere le cose lo farebbe considerare piuttosto una formazione naturale e biologica che una creazione morale dello spirito umano.

A partire da questa influenza comtiana, si possono distinguere nel pensiero tradizionalista le due correnti che qualcuno ha chiamato tradizionalismo "di destra" e tradizionalismo "di sinistra". Quest'ultimo, quello influenzato dal positivismo di Comte, procede in Francia su strade empiristiche e organicistiche da [Ernest] Renan [1823-1892] a [Hyppolite Adolphe] Taine [1828-1893], passando attraverso [Maurice] Barrès [1862-1923], fino a Charles Maurras [1862-1952] e Paul Bourget [1852-1935], fino al movimento noto come Action Française. La tragica fine per la Francia della guerra franco-prussiana, dà a questa corrente un accento e un significato particolari. La sconfitta e la Comune del 1871 sono "interpretate" come il logico fallimento di un popolo ostinato nel seguire indirizzi innaturali — pertanto impolitici — e contrari alla sua tradizione e alla sua storia. La vittoria della Prussia significa soltanto il trionfo dell'Antico Regime, gerarchico e storico, sull'ugualitarismo annientatore del regime napoleonico, di origine rivoluzionaria. Renan lanciò il grido: anche se non possiamo più credere all'origine divina del potere regale, affermiamo la sua necessità pratica: "una famiglia, i Capeti, in novecento anni ha creato la Francia! restauriamola!". Questa bandiera poteva attirare, per il suo aspetto empiristico, molte persone indifferenti ai valori spirituali dell'Antico Regime.

Taine aggiunge a questa corrente la consapevolezza esistenziale della libertà concreta dell'uomo reale profondamente minacciato dalla legge del numero, dalla oppressione delle maggioranze, dal centralismo geometrico dello Stato napoleonico. Barrès, dal canto suo, esprime con accento nuovo il sentimento della patria considerata come una realtà affettiva, viva, quasi carnale. Ciascuna delle sue regioni è un prodotto insostituibile della storia comune, in cui è contenuto l'essere stesso dei suoi figli, e che oggi è sottoposto a un processo di brutale livellamento sull'altare di alcune idee principali pseudo-geometriche.



Ma la figura in cui culmina questo tradizionalismo naturalista ed empirista è, senza dubbio, Charles Maurras. L'idea-madre del pensiero maurrassiano è la dimostrazione quasi matematica che il sistema politico "scientifico" coincide con il regime storico e tradizionale. È necessario superare il sentimentalismo del passato, del puro richiamo alle piccole e cordiali società vicine al calore familiare, ai vecchi costumi o allo spirito ancestrale. Queste prospettive,

o agiscono ormai soltanto su persone già convinte, dal momento che il sentimento segue abitualmente la convinzione, o raggiungono solo le posizioni — diremmo noi — “poeticamente carliste, ma praticamente repubblicano-socialiste” alla [Ramón del] Valle-Inclán [1866-1936]. Al contrario, è necessario volgere lo sguardo alla natura stessa delle cose, osservare ciò che la realtà e la storia hanno scelto spontaneamente nel corso dei secoli, senza chiedere agli individui. Osservare che cosa succederebbe ai popoli se fra la loro vita reale e la loro vita politica non si fosse frapposto lo schema prefabbricato di alcune convenzioni intellettuali o teoriche.

Il pensiero maurrassiano costituisce la rivendicazione di un regime creato dai fatti stessi, un rifiuto della “ideocrazia” che governa a partire dalla Rivoluzione, una riconciliazione della politica con la vita reale degli uomini. Il Medioevo raggiunse un regime meraviglioso che non conobbe nessun tipo di problema sociale, e la cui continuità politica dominò anche l'elemento contingente e incerto dei fatti storici. Noi possiamo pensare che ciò vada attribuito all'incidenza della fede e dello spirito della vera religione su quella epoca, cioè alla virtualità sociale del cristianesimo. Maurras e i suoi prescindono da questa interpretazione e vedono soltanto una formazione naturale nell'ordine politico. Il cattolicesimo, che non è pura interiorità come il protestantesimo, ma dogmatica concreta e dominio personale delle coscienze, è la sola religione “politica”, favorevole alla formazione di stabili convivenze. Maurras, con un criterio più realistico e storico di quello di Comte, accetta il cattolicesimo, ma per le stesse ragioni che ispirarono a Comte quella religione positiva e sociale che sbizzziò sullo schema della Chiesa cattolica. L'opera di Maurras è una visione “dal di fuori”, estranea allo spirito o al principio interno che creò la società medioevale, molto adatta a penetrare in una vasta zona di opinione con la forza apodittica che nel mondo moderno possiede tutto quanto è sperimentale e scientifico — forse per questo l'*Enquête sur la Monarchie* è, nonostante tutto, la principale raccolta di argomenti a favore della monarchia tradizionale —, ma incapace di creare lo slancio e i sentimenti che potrebbero produrre una restaurazione.

Tornando ora al punto di biforcazione di entrambe le correnti, il tradizionalismo che abbiamo chiamato “dal di dentro” e che raccoglie piuttosto l'ispirazione di de Maistre e di de Bonald che quella di Burke, ci offre in Francia figure come [Antoine] Blanc de Saint-Bonnet [1815-1880] e Frédéric Le Play [1806-1882], il grande cantore della stabilità delle condizioni di esistenza come strumento per una vita umana e feconda. E in Spagna, le due grandi figure di [Juan] Donoso Cortés [1809-1853] e di [Jaime] Balme [1810-1848], seguiti, a distanza di tempo, da quella di Marcelino Menéndez y Pelayo [1856-1912].

Donoso è il grande sistematizzatore filosofico di quello che potremmo chiamare anti-razionalismo o umiltà tradizionalista. In materia di principi filosofico-politici [Juan Vázquez de] Mella [y Fanjul] [1861-1928] ha tratto ispirazione da Donoso in molti punti concreti. Balmes è il maestro della semplicità che illumina, con una visione di insieme e una ponderazione poco comuni al suo tempo, tutti i temi politici, sociali, storici e religiosi che esamina. Tuttavia, né in essi, né in Menéndez Pelayo — i tre grandi maestri del pensiero tradizionalista spagnolo — c'è l'intento di presentare un sistema globale e coerente nell'ordine politico. Donoso propende per i principi filosofici; Balmes per le questioni sociali, sempre concrete e diverse; Menéndez Pelayo difende la tradizione nazionale attraverso la critica storica.

Una figura straniera che si situa in questa corrente e trae ispirazione da Blanc de Saint-Bonnet e da Donoso influirà a sua volta, in modo molto diretto, su de Mella: il barone Karl von Vogelsang [1818-1890]. Grande lottatore sociale cattolico apporta all'opera di de Mella l'influenza più sana e apprezzabile della corrente democratica cristiana in cui si trovano [mons. Wilhelm Emmanuel von] Ketteler [1811-1877], [il card. Henry Edward] Manning [1808-1892], il conte [Albert] de Mun [1841-1914] e René de La Tour du Pin [1834-1924], ma interpretata da un modo di pensare essenzialmente storico e politico, tragicamente posto di fronte ai problemi più concreti. Lo spettacolo dell'Austria del suo tempo (1840), socialmente atomizzata e in mano al monopolio commerciale ebraico, fece rivolgere gli occhi di von Vogelsang ai tempi in cui la società formava un corpo ben strutturato e gli uomini vivevano legati a un lavoro e a un ambiente, vivificati da impulsi morali, fraterni. Egli ebbe una conoscenza superiore, non solo teorica, ma anche storica, della vita medioevale, della sua organizzazione e del suo spirito interno; e concepì prima di altri l'idea di ispirarsi, più che all'*Ancien Régime*, alla vita organica e profondamente solidale delle popolazioni medioevali. Le sue campagne anticapitalistiche e corporativistiche sul periodico *Vaterland* avevano sempre questa ispirazione ideologica.

Questa idea medioevalistica o, ancor meglio, integratrice della tradizione politica immediata con le sue più pure fonti del passato cristiano, è caratteristica del pensiero di de Mella. Lo si deve dunque situare in questa corrente o, più esattamente, in un ambiente spirituale creato tanto dagli apporti di tutti questi pensatori quanto dallo spirito e dalla fede conservati in Spagna dalla società in generale e dal popolo carlista in particolare. Il pensiero contro-rivoluzionario culmina in Spagna con de Mella e, nella stessa epoca, in Francia con l'opera di Maurras.

La rivoluzione del 1868 ^[4] — primo movimento di carattere sociale — attirò al campo del carlismo un gruppo di pensatori che fino ad allora si erano presentati come “neocattolici”: [Francisco Navarro] Villoslada [1818 - 1895], [don Vicente] Manterola [1833-1891], Gabino Tejado [1819-1891] e, soprattutto, [Antonio] Aparisi Guijarro [1815-1872], intraprendono allora una campagna dottrinale in cui il carlismo cessa di sembrare di fronte alla opinione pubblica una sopravvivenza politica e si trasforma in bandiera della restaurazione nazionale.

Ma il compito di unire in un sistema coerente e globale il mondo ideale del tradizionalismo politico era riservato al giovane giornalista asturiano [de Mella], che, inoltre, avrebbe saputo presentarlo al suo tempo in un modo nuovo e suggestivo: non come un partito o una scuola politica, ma come l'anima stessa della patria, di cui rappresenta la continuità e il futuro. Questo fatto, unito alla sua eloquenza, avrebbe determinato il miracolo di una grande rinascita del carlismo proprio nei momenti in cui attraversava la tremenda crisi della seconda guerra perduta.

In questo senso si può anche dire che in de Mella confluiscono, in un certo modo, le due correnti del tradizionalismo che abbiamo differenziato a partire da Comte. Come Maurras, de Mella riesce a presentare il tradizionalismo in una sintesi politica d'insieme e non come qualcosa di puramente teorico o conseguenza di una posizione religiosa, ma nel suo aspetto pratico, concreto e vivibile. È chiaro che soltanto in questo senso si può parlare di una confluenza di de Mella con la corrente che culmina in Maurras. De Mella conobbe, naturalmente, l'opera dell'Action Française e con il suo fertile acume ne trasse indubbiamente ispirazione e vigore. Ma il suo spirito interno è radicalmente diverso: forse per questo non la cita mai tra le sue fonti né in qualche altro modo. Attenendoci alla sua intima ispirazione, possiamo situarlo soltanto nell'altra corrente, che è la sola capace di alimentare la fede di una autentica impresa restauratrice. De Mella non suggerisce la restaurazione di un sistema soltanto per i suoi risultati, il ritorno a un'area centrale, luogo di una possibile e sana convivenza; non difende alcuni principi per la loro pura efficacia pratica, per il loro carattere empirico o scientifico, e neppure per il fatto che sono soltanto adeguati alla natura umana. De Mella crede nella verità profonda, religiosa e nello spirito vivificante che ha creato tutto questo sistema. Solo per questo è efficace, empirico e conforme alla natura dell'uomo che lo stesso Dio ha creato.

[4] La “Rivoluzione spagnola”, detta anche “la Gloriosa” o “la Settembrina”, avvenne nel settembre 1868 e comportò la detronizzazione della regina Isabella II di Borbone (1830-1904) e l'inizio del periodo denominato “Sessennio democratico” (*ndr*).

Dall'epoca in cui cadde l'Antico Regime — il regno di Ferdinando VII [di Borbone] [1784-1833] — la concezione di de Mella nel corso della sua vita di oratore e di giornalista rappresentò forse la più chiara autocoscienza di ciò che significava l'ordine tradizionale. I primi monarchici e carlisti — all'epoca della prima guerra [carlista (1833-1840)] e di Balmes — conobbero indubbiamente, in un modo più diretto e vivido, l'ambiente e l'atmosfera tradizionale, però non possedettero la chiara coscienza di quanto quello rappresentava, dei presupposti su cui si appoggiava, della sua unità con il passato spagnolo, di ciò che era fondamentale e accessorio. Difendevano una realtà vivamente sentita di fronte ad alcune idee che reputavano eretiche e straniere. De Mella, invece, con congetture geniali e una formidabile capacità di sguardo d'insieme, vede la sintesi profonda di fede e di vita, di filosofia politica e di storia, che costituisce l'ordine tradizionale, la grande realizzazione politica della vecchia monarchia. Incorpora nella sua concezione lo spirito medioevale, forgia la teoria delle coesistenti sovranità sociale e politica, quella della sovranità tradizionale per la formazione del potere, l'idea, infine, della tradizione nel suo senso dinamico, la cui portata non è stata ancora pienamente valorizzata.



Busto in bronzo di Juan Vázquez de Mella
dello scultore Gerardo Zaragoza
sito a Cangas de Onís nelle Asturie

(*) Il testo è tratto dal volume *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (Ediciones Rialp, Madrid 1954; 2ª ed., ivi 1973, pp. 16-22) del professor Rafael Gambra Ciudad (1920-2004) — uno dei massimi esponenti del pensiero "carlista", cioè del pensiero contro-rivoluzionario cattolico spagnolo —, in cui, esponendo la dottrina di Juan Vázquez de Mella (1878-1928), figura di particolare rilievo nel quadro del tradizionalismo iberico, la introduce mediante un profilo del pensiero contro-rivoluzionario europeo (trad. di Giovanni Cantoni; revisione redazionale).

Claudia Navarini Azzola

Che cos'è la bioetica

Secondo sant'Agostino, «*[L]e questioni civili sono quelle la cui indagine può rientrare nella comprensione comune della mente. [...] [S]ono di questo genere tutte le cose che ci si vergogna di non sapere: se non le conosciamo, le esponiamo con finzione, come se le sapessimo [...]. Se ci si interroga sul peso di qualcosa, se tu non sembri sapere quante libbre sia, non c'è da vergognarsi [...]. Ma quando si chiede se qualcosa è giusto o ingiusto, onesto o disonesto, da lodare o da rimproverare, da collegare a un premio o a una punizione, utile o inutile e se ci sono altre cose del genere, non si può non arrossire, [...] se sembra non sapere queste cose. [...] E per questo i dubbi che sorgono a proposito di cose del genere sono chiamati questioni civili, come dire non peculiari di pochi, ma comuni a tutti quanti*» ⁽¹⁾.

Queste osservazioni contenute nel *De Rhetorica* trovano puntuale applicazione nelle questioni bioetiche. Di bioetica, infatti, tutti parlano. Tutti — perlomeno molti — si sentono tenuti a dare il proprio giudizio sui temi bioetici, e le discussioni sono spesso assai accese, coinvolgendo programmi politici, iniziative legislative, azione socio-culturale, ambito religioso. Non sempre, tuttavia, la diffusione dell'informazione va di pari passo con l'adeguatezza della formazione.

L'approccio alla bioetica che emerge dal dibattito pubblico soffre di alcuni pesanti limiti: la genericità e la superficialità generano l'illusione di avere soluzioni facili ed intuitive per i problemi etici riguardanti vita e salute, o di comprendere facilmente questioni che invece meriterebbero studio appro-

⁽¹⁾ SANT'AGOSTINO, *La retorica*, in AURELIO AGOSTINO, *Il maestro e la Parola*, trad. it., a cura di Maria Bettetini, Rusconi, Milano 1993, pp. 133-135.

fondito e multidisciplinare, mentre l'abitudine al pregiudizio o al tecnicismo agiscono spesso da coltre ideologica che impedisce all'intelletto di cogliere, a partire dal dato scientifico e antropologico, le verità naturali.

1. Come nasce la bioetica

La nascita "ufficiale" della bioetica *strictu sensu* risale come è noto al 1971, quando l'oncologo americano Van Rensselaer Potter II (1911-2001) pubblicò il volume *Bioethics. Bridge to the future* ⁽²⁾, dopo avere coniato e usato il neologismo — circa un anno prima — nell'articolo *The science of survival* ⁽³⁾. La bioetica in senso "lato", tuttavia, esiste da sempre nella riflessione sull'uomo, elaborata soprattutto dal pensiero cristiano, che ha sviluppato nei secoli l'etica della cura, centrandola sull'uomo inteso come unità di corpo e spirito. Come dice la parola stessa, la bioetica è la riflessione etica sulla vita. Più precisamente, si può definire come «[...] un'etica razionale che, a partire dal dato scientifico, biologico e medico, razionalmente esamini la liceità dell'intervento dell'uomo sull'uomo e sulla biosfera» ⁽⁴⁾.

Si tratta dunque di una disciplina o, meglio, di uno studio sistematico di carattere filosofico-morale, parzialmente distinto — non a caso — dalla parte del diritto che si occupa della vita umana, chiamata "biodiritto" o "biogiuridica", o dall'applicazione dell'ingegneria e della tecnologia alle scienze della vita: la "bioingegneria" e la "biotecnologia".

La bioetica muove sempre — a ben vedere — dal bisogno di rapportarsi correttamente con la realtà ⁽⁵⁾. In ognuna delle definizioni di bioetica date dal 1970 a oggi, in effetti, si può scorgere — in misura e con chiarezza diversa — la consapevolezza o il timore del fallimento delle ideologie, e la conseguente esigenza di "andare alle cose", per scoprirne il senso e il fine. La bioetica rappresenta cioè un forte appello della coscienza a chiedersi in quale direzione l'umanità stia dirigendo il progresso scientifico e quali siano i criteri per giudicarlo, riconoscendone anche le derive.

Ciò che tuttavia muove Potter — e che fa in un certo senso la fortuna "pubblica" della bioetica — è qualcosa di più definito e circoscritto rispetto alla tradizionale esigenza di adeguamento della tecnica al bene dell'uomo. È un timore che assume i contorni dell'angoscia per un mondo che, a causa delle nuove tecnologie, potrebbe arrivare — dice — a distruggere se stesso. Potter paventa il rischio per la sopravvivenza dell'intero ecosistema a cau-

⁽²⁾ Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1971.

⁽³⁾ Cfr. *Bioethics. The science of survival*, in *Perspectives in Biology and Medicine*, anno XIV, n. 14, 1970, pp. 127-153.

⁽⁴⁾ ELIO SGRECCIA, *Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica medica*, 3ª ed., Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 56.

⁽⁵⁾ Cfr. GUSTAVE THIBON, *Ritorno al reale. Nuove diagnosi*, trad. it., Volpe, Roma 1972.

sa della spaccatura fra sapere scientifico e sapere umanistico (fra “*biological facts*” ed “*ethical values*”) e affida alla bioetica il compito di unire l’etica e la biologia, insegnando a usare la conoscenza in ambito scientifico (“*knowledge how to use knowledge*”).

In realtà Potter, nello sviluppo della sua teoria, si focalizza più sulla difesa di un equilibrio biologico a sfondo ecologista che sull’autentica armonia uomo-natura o sulla fondazione dei valori morali nelle scienze della vita e della salute. È comunque vero che l’attenzione su vasta scala ai problemi bioetici sia scaturita dal potere che l’uomo — soprattutto attraverso le nuove tecnologie in biologia e in medicina — ha acquisito su se stesso e sui suoi simili, un potere nuovo rispetto al passato per la sua potenziale pervasività e invasività. Si tratta del potere di entrare nel mistero della vita, analizzandone i momenti cruciali dell’inizio e della fine, l’esperienza del dolore e della malattia. Tale potere — essenzialmente illusorio — serve obiettivi diversi e talora antitetici, fra cui spicca l’obiettivo di identificare la vita umana “di qualità”.

Con la nuova bioetica, infatti, si fanno strada diversi criteri di giudizio sulla “qualità della vita”: se a volte tale giudizio si limita a ricercare il maggior bene del paziente nelle sue condizioni specifiche — e ciò si rivela particolarmente utile a proposito dell’assistenza al morente e delle cure palliative —, in altri casi diviene un vero e proprio pronunciamento sul valore della vita personale, in base ad alcune caratteristiche stabilite — in modo soggettivo, convenzionale, contrattualistico o coercitivo — che segnerebbero la differenza fra vite degne e vite “indegne di essere vissute”.

Questo approccio corrisponde di fatto alla tendenza, persistente nella cultura contemporanea, di rifondazione latamente gnostica dell’uomo, dove in fondo l’uomo stesso è il demiurgo e il creatore. L’uomo in questo senso andrebbe ri-creato in base a criteri nuovi, che la società — o meglio le élite culturali — avrebbero il compito di delineare. Tra i criteri dominanti, alcuni rivestono speciale importanza.

2. *L’efficienza*

Bisogna funzionare bene. Non si tratta tanto di efficienza produttiva in senso socio-economico, ma della ricerca di un benessere solitario, egoistico, non particolarmente interessato alle ricadute sociali. L’uomo contemporaneo vuole semplicemente “star bene”, avere una vita di piaceri e non di fatica. Rifiuta cioè la condizione costitutiva di lotta che caratterizza la vita umana, sospesa com’è, per tutta la sua durata terrena, fra la vita e la morte con tutto quel che ciò comporta in termini di cause seconde, di gioie e di dolori, di esperienza del limite. La sua efficienza si basa dunque sulla capacità di permanere in condizioni di benessere.

Non si può non pensare qui all'ambigua definizione di "salute" data dall'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), cioè come «[...] *uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale e non [...] soltanto [l']assenza di malattie e infermità*». Una visione statica e astratta di salute come "completo benessere", oltre a essere irrealistica, può scoraggiare l'autentica etica della cura, perché — invece di portare l'attenzione della medicina verso l'assistenza alle varie forme di disagio e di malessere psico-fisico — discrimina ingiustamente fra vita sana e vita malata, fra vita del forte e vita del debole, fra vita "bella" e vita "brutta" e, in una parola, fra vita di qualità e vita indegna.

3. Il piacere

È efficiente chi può produrre piacere e provare piacere. Si rifiuta la fatica come parte del dolore esistenziale (la sofferenza umana), in quanto si rifiuta il dolore, che è un richiamo ineludibile alla condizione finita dell'uomo e ultimamente alla sua morte fisica. Come affermava Giovanni Paolo II nella lettera enciclica *Evangelium vitae* del 1995, «*quando prevale la tendenza ad apprezzare la vita solo nella misura in cui porta piacere e benessere, la sofferenza appare come uno scacco insopportabile*» (n. 64).

Le conseguenze di tale mentalità si manifestano tragicamente nelle principali questioni bioetiche. A proposito dell'etica di fine-vita, Giovanni Paolo II osservava che «*gravi minacce incombono sui malati inguaribili e sui morenti, in un contesto sociale e culturale che, rendendo più difficile affrontare e sopportare la sofferenza, acuisce la tentazione di risolvere il problema del soffrire eliminandolo alla radice con l'anticipare la morte al momento ritenuto più opportuno*» (n. 15).

D'altra parte, l'enfaticizzazione del piacere come fine unico genera un disordine del desiderio, che si risolve in una tirannia. L'assolutizzazione del desiderio, che si esprime per esempio nella ricerca del figlio attraverso le tecnologie riproduttive, si trasforma in schiavitù del desiderio, che pretende il figlio ad ogni costo e insegue il mito del figlio perfetto.

4. Il relativismo

Mascherandosi dietro al concetto di "tolleranza", il relativismo etico, culturale e religioso diviene dominante: non si deve parlare di verità, di bene, di principi e di valori oggettivi e universali. Tali concetti, infatti, vengono pregiudizialmente classificati come dogmatici, autoritari, fondamentalisti e discriminatori. In realtà, è esattamente il contrario. Lo spiegavano bene le oramai celeberrime parole dell'allora cardinale Joseph Ratzinger quando,

durante la santa messa d'inizio del Conclave, nell'aprile del 2005, chiamava "dittatura del relativismo" il maggior pericolo incombente sulle nostre società.

Vale la pena di riportarlo nuovamente per intero, poiché in quelle parole veniva efficacemente sintetizzata la deriva della nostra civiltà: «*Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde — gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cf Ef 4, 14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare "qua e là da qualsiasi vento di dottrina", appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie*» (6).

5. La spinta eugenetica

Si impone una visione assolutamente distorta del valore della vita, in base alle — già viste — garanzie di efficienza e di benessere che una vita sembra offrire. Scegliere le caratteristiche genetiche, o eliminare i morenti, sono comportamenti che rispondono a questa logica, a indicare sempre in fondo la volontà di dominio assoluto dell'uomo sulla natura e sulla storia. In questo senso, l'uomo — negata orgogliosamente la realtà — perde l'orientamento nel mondo, e non sa più quale sia il suo posto. Perde cioè l'equilibrio che gli consente di comprendersi come saggio amministratore del creato (l'universo è affidato alla signoria e alla responsabilità dell'uomo) e non come padrone e despota della vita e della morte, o, *a contrario*, come parte insignificante dell'ambiente, o infine come "cancro del pianeta".

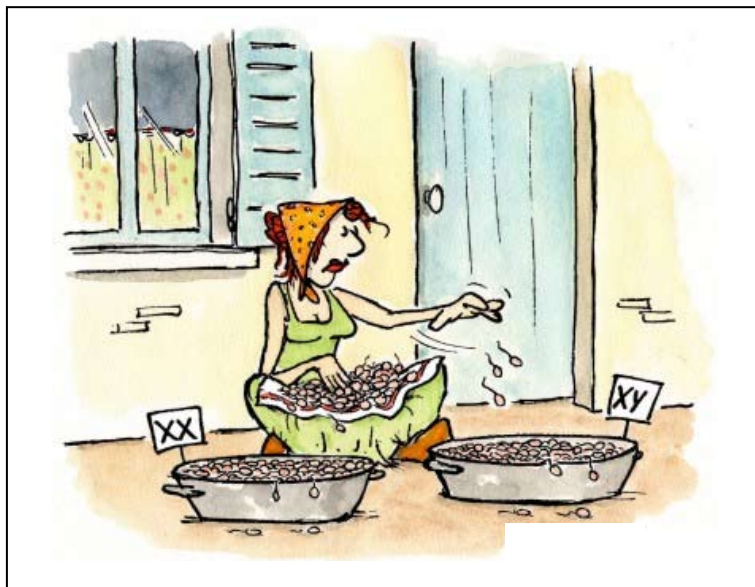
L'idea che il male provenga dall'uomo e che per questo vada estirpato dal globo rappresenta una palese deformazione del fatto — ineccepibile — che solo l'uomo, fra gli esseri terrestri, è dotato di quell'intelligenza e di quella libertà che gli permettono di dirigere la volontà al bene (conoscibile e conosciuto) ma anche di piegarsi al dominio — e dunque alla schiavitù — del male, del peccato.

(6) JOSEPH RATZINGER, *Omelia nel corso della messa* Pro eligendo Romano Pontifice, del 18-4-2005, in *L'Osservatore Romano*, 19-4-2005.

Da tale deformazione seguono due atteggiamenti apparentemente contraddittori, che coesistono nelle teorie bioetiche che diffondono la “cultura della morte”: la sopravvalutazione dell’ambiente naturale (etiche della terra), che non avrebbe bisogno dell’uomo per mantenere il proprio equilibrio, anzi, sarebbe da questi ostacolato, per cui la terra andrebbe liberata dall’ingerenza tecnologica umana; e la sopravvalutazione della responsabilità dell’uomo nei confronti della natura, per cui sarebbe lecito utilizzare la tecnologia per modificare profondamente se stesso, la sua storia, il suo DNA, il suo venire all’esistenza e il suo morire.

La mentalità eugenetica, in altre parole non accetta “la nascita dal caso” — da cui le tecniche di ingegneria genetica — né la “morte dal caso”, cioè quella che capita nostro malgrado — da cui le pratiche dell’eutanasia e dell’accanimento terapeutico.

Questi criteri “alternativi” (efficienza, piacere, relativismo, eugenismo) permettono di discriminare le posizioni bioetiche più discutibili per la morale cattolica e per i difensori della legge morale naturale, individuando per contrasto quelle che si appellano, giustificandoli e difendendoli senza esitazioni, ai principi etici inderogabili e ai valori oggettivi riconoscibili con la ragione.



Jeffrey T. Kuhner

Un'altra guerra di Corea?

La Corea del Nord minaccia di coinvolgere la penisola coreana in una guerra totale. Il recente *test* nucleare di Pyongyang rappresenta una seria minaccia alla sicurezza internazionale e alla stabilità della regione.

Il dittatore Kim Jong-il continua a prendere in giro i *leader* mondiali, specialmente il Presidente Obama. L'uomo forte della Corea del Nord, anche se sofferente, ha messo a nudo nello scenario globale la strategia del "*soft power*" di Obama, rivelando quanto essa sia inefficace e avventuristica.

L'accento posto da Washington sulla diplomazia era volto a far sì che gli Stati-canaglia aumentassero la loro collaborazione. Al contrario, ha solo incoraggiato la propensione della Corea del Nord (e dell'Iran) ad accelerare i loro programmi nucleari. La "mano tesa" di Obama si è scontrata con il pugno di ferro di Kim, che ha colpito in faccia lo Zio Sam.

Il regime eremitico-stalinista nordcoreano non è solo instabile e repressivo, ma è anche pericoloso. Pyongyang ha dato vita a un asse anti-americano con Teheran e Damasco. È coinvolto nel narcotraffico, nella contraffazione di prodotti industriali e nel contrabbando di armi illegali. Solo lo scorso anno le aziende di Stato della Corea del Nord hanno venduto più di un miliardo e mezzo di dollari di armi ad autocrazie sgradevoli come l'Iran, la Siria, il Myanmar e l'Egitto.

La Corea del Nord è un brutale Stato di polizia caratterizzato da un regime a partito unico e da un controllo sociale di tipo totalitario. La corruzione politica è sfrenata. La pianificazione economica di tipo leninista si fonde con un militarismo di tipo sciovinista. Il risultato è il fallimento di una nazione, un popolo che muore di fame e di miseria; un panorama punteggiato da campi

di lavoro schiavistico; un Paese dove l'elettricità e l'acqua corrente sono lussi per pochi privilegiati.

Pyongyang è peraltro uno dei maggiori disseminatori del nucleare. Funzionari dell'*intelligence* americana e israeliana dicono che la Corea del Nord



ha fornito ai *mullah* iraniani componenti missilistici-chiave. Durante il primo *test* nucleare di Kim nel 2006, tecnici iraniani erano presenti in veste di osservatori. E nel 2007 gli scienziati della Corea del Nord avevano costruito quel reattore nucleare clandestino in Siria che fu poi distrutto da un attacco aereo israeliano. Dopo aver fatto esplodere con successo un ordigno nucleare, Kim ha trasmesso un messaggio “forte”: egli è pronto a vendere ordigni di distruzione di massa (WMD) e tecnologia missilistica di vitale importanza ai jihadisti e ai regimi che sponsorizzano il terrorismo.

Nel disperato sforzo di puntellare l'amministrazione Obama, i *media* del *mainstream* liberal hanno sottaciuto la minaccia rappresentata dalla Corea del Nord, disegnando Kim come un bimbo strano e viziato in cerca di qualche attenzione internazionale. È vero il contrario: Kim è un tiranno sadico e tremendamente serio i cui esperimenti nucleari sono solo il segnale che ha modernizzato il suo arsenale di morte: se volete, chiamatela "Corea del Nord 2.0"...

Ecco perché la Corea del Sud ha invocato l'uso della forza, il taglio degli aiuti stranieri al Nord, chiedendo sanzioni più dure alle Nazioni Unite e mettendo in uno stato di maggior allerta le sue truppe. Inoltre, Seul insieme agli Stati Uniti pattuglia le acque vicine alla Corea del Nord: navi sudcoreane e americane cercheranno di impedire il contrabbando di ordigni dalla Corea del Nord. Ma Pyongyang avverte che ogni tentativo di assaltare o d'intercettare le sue navi scatenerà una risposta militare. In effetti, ha anche minacciato di recedere dall'armistizio firmato con Seul dopo la guerra del 1950-1953, una minaccia, tuttavia, che ha formulato spesso in passato. Resta da vedere se questo prelude a qualcosa di più delle consuete rodomontate nordcoreane. Il ministro degli Esteri russo ha comunque ammonito che la situazione attuale, in via di peggioramento, potrebbe far scoppiare un conflitto nucleare nella Penisola.

Obama e i cosiddetti "realisti" del Dipartimento di Stato sono intenzionati a far sì che Pyongyang si unisca ai colloqui multilaterali a sei. Ma è proprio l'accentuazione della diplomazia multilaterale che ha portato all'attuale crisi. Kim, come l'altro uomo forte, il Presidente iraniano Mahmoud Ahmadi-nejad, ha in progetto di edificare a qualunque costo uno Stato nuclearizzato. Kim crede, a ragione, che il possesso di un deterrente nucleare immunizzerà il suo regime da un attacco militare occidentale, garantendo così la sua sopravvivenza. Per fanatici dittatorelli del genere, i colloqui diplomatici sono solo la copertura necessaria per ottenere la bomba.

Il piccolo inconfessabile segreto è che l'amministrazione Obama lo sa. E in realtà non cerca più di demolire il programma nucleare di Pyongyang. Se lo volesse fare, avrebbe lanciato un attacco aereo "chirurgico" per impedire il lancio missilistico nordcoreano dello scorso aprile. Un'operazione vistosa di questo tipo avrebbe detto alla *leadership* stalinista nordcoreana e al suo principale *sponsor*, la Cina rossa, che Washington era seriamente in procinto di bloccare le sue capacità di distruzione di massa. Avrebbe messo in guardia il fascismo islamico di Teheran. Invece, Obama persegue una sconsiderata politica di *appeasement*.

Ma la strada per Pyongyang passa per Pechino. Per anni, il governo cinese ha sostenuto l'isolato Stato nordcoreano. La Cina fornisce circa il 90 per cento del petrolio alla Corea del Nord, l'80 per cento dei suoi beni di consumo e

quasi metà del suo cibo. Se Pechino volesse tenere a freno Pyongyang, le basterebbe ridurre o smettere di fornirle il suo sostegno. Il che provocherebbe l'implosione della traballante economia nordcoreana e porterebbe all'unica cosa di cui la Cina ha paura: la riunificazione della penisola sotto l'autorità di Seul. Quindi, il principale obiettivo di Pechino è di mantenere la Corea del Nord in una condizione di vassallaggio politico.

La crisi nordcoreana rivela il fallimento della politica estera di Obama e della sua politica fiscale. La "*Obamanomics*" si fonda su una massiccia spesa pubblica e su un massiccio drenaggio fiscale, i cui risultati sono rovinosi *deficit* di bilancio e un crescente debito pubblico. L'unico modo per sostenere questo statalismo finanziato dal *deficit* è che potenze straniere, come la Cina, acquistino il debito americano. Il che significa che noi americani stiamo a poco a poco perdendo la nostra sovranità economica e nazionale e, in aggiunta, non siamo più in grado di controllare il nostro destino, né in patria né all'estero.

Abbiamo perso la nostra libertà di imporre alla Cina di disarmare uno dei più micidiali regimi-fuorilegge della Terra.

L'America la rimpiangerà.

[*Another Korean war?* è apparso su *The Washington Times* del 6-6-2009 (trad. red.)]



Kim Jong-il, dal 1994 segretario del Partito dei Lavoratori (comunista) nord-coreano e *leader* assoluto del Paese

Carlo Caffarra

Etica ed affari. Impossibile, difficile o auspicabile convivenza? (*)

Esiste una relazione fra economia ed etica? La mia riflessione cercherà di rispondere a questa domanda. Se essa sorge, è perché almeno sembra che fra le due non vi sia alcuna relazione. Poiché ogni agire umano si definisce dal fine che si propone, è indubbiamente vero che il fine che si propone l'economista è altro dal fine che si propone l'eticista. Il primo studia e cerca di individuare quei principi che spiegano le interazioni di soggetti che vivono in società e che riguardano la produzione, lo scambio, il consumo, ecc. di beni e servizi, come ha detto il professor Stefano Zamagni. Il secondo studia le ragioni che giustificano o non giustificano — nel senso letterale: che rendono le scelte giuste o ingiuste — le scelte dell'uomo: ragioni universalmente ed incondizionatamente condivisibili. Mentre dunque l'economista non intende sapere se l'agire è giusto, ma se è utile, l'eticista non intende sapere se l'agire è utile, ma se è giusto. Dunque, separati in casa, dal momento che l'uno e l'altro studiano lo stesso "materiale": l'agire umano.

Ad un occhio però più penetrante le cose non appaiono solo in questo modo: esiste una correlazione reale, non semplicemente imposta *ab extrinseco*, fra l'etica e l'economia. È ciò che mi appresto a dimostrare.

1. Vorrei partire dalla constatazione di un fatto: la richiesta di regole, di nuove regole, dovuta soprattutto a quanto sta accadendo. L'idea di un mercato che ha in se stesso e per se stesso le regole che lo legittimano pienamente, esce sconfitta, o quantomeno seriamente messa in discussione. Ciò che è accaduto ha decretato la fine della convinzione che il libero mercato sia in grado da solo di porre rimedio alle storture che esso stesso crea. L'invocazione di regole, sempre

più frequente oggi, dimostra dunque che il divorzio o la separazione fra etica ed economia è cessato? Che il muro di silenzio reciproco è crollato? La vicenda non si chiude purtroppo così in fretta.

Mi spiego con un esempio. Un governo emana norme assai severe circa la concessione del permesso di soggiorno agli immigrati. Che cosa può spingere un imprenditore, che ha assoluto bisogno di forza-lavoro per la sua impresa, a non trattare con il trafficante di immigrati? La prospettiva della sanzione? Potrebbe essere; ma non è pensabile che almeno in certe circostanze, la sanzione sia un'ipotesi poco probabile?

Sono a proposito due osservazioni di Giacomo Leopardi. La prima dice che «*L'abuso e la disobbedienza alla legge non può [sic] essere impedita da nessuna legge*» ⁽¹⁾; la seconda: «*Se l'idea del giusto e dell'ingiusto, del buono e del cattivo morale, non esiste o non nasce per sé nell'intelletto degli uomini, niuna legge di niun legislatore può far che un'azione o un'ommissione sia giusta né ingiusta, buona né cattiva. Perocché non vi può esser niuna ragione per la quale sia giusto né ingiusto, buono né cattivo, l'ubbedire a qualsivoglia legge, e niun principio vi può avere sul quale si fondi il diritto che alcuno abbia di comandare a chi che sia*» ⁽²⁾.

Se la richiesta di — nuove — regole è seria, essa deve prevedere ed assicurare la loro esecutorietà. Ora, l'esecutorietà di esse non dipende dalle regole stesse, ed ancora meno da sistemi di rafforzamento esogeno, ma dalla costituzione morale del soggetto. Solo una riflessione etica “in prima persona” sarà capace di dialogare con l'economia. Non ne è capace un'etica della “terza persona”.

Mi fermo un momento a spiegare questo concetto, centrale in tutta la nostra riflessione. La prima figura di etica — “in prima persona” — studia la condotta umana dal punto di vista del soggetto agente, cioè in quanto essa è progettata e realizzata dal soggetto che ne è l'autore in vista di una vita buona.

La seconda figura — “alla terza persona” — studia la possibilità e l'individuazione delle regole che governano l'agire umano, ma prescindendo dal soggetto che agisce e progetta la sua vita. Ritene infatti la considerazione di queste fonti di divisioni sociali — è il caso di Thomas Hobbes e di John Locke —, o come puramente soggettiva — è il caso di Immanuel Kant —; comunque razionalmente intrattabile.

La prima figura, elaborata dalla classicità greca e ripresa dal pensiero cristiano, è stata rifiutata dalla modernità.

Riprendiamo il filo della nostra riflessione. È perché vi sono agenti che hanno una precisa costituzione etica in forza della quale preferiscono la giustizia

⁽¹⁾ *Zibaldone di pensieri* [ad 30 agosto 1820], a cura di Emanuela Trevi, Marco Dondero e Wanda Marra, Newton Compton, Roma 2007, n. 229.

⁽²⁾ *Ibid.* [ad 3 settembre 1823], nn. 3349-3350.

all'ingiustizia, che le regole, nuove od antiche che siano, saranno rispettate. Già Aristotile annotava che non è la regola che fa l'uomo giusto, ma l'uomo giusto che fa ed osserva le regole.

Contro questa dottrina etica "alla prima persona", comune ripeto all'Occidente fino al XVI secolo, si oppone la dottrina etica [secondo cui] la regola ha la sua origine esclusivamente dal consenso delle parti, le quali devono prescindere dalle loro concezioni di vita buona. Non per caso questa teoria etica è stata la principale responsabile della separazione fra etica ed economia, dal momento che essa ha fondato e giustificato la tesi secondo la quale il mercato si auto-legittima. Esso infatti è il luogo in cui gli agenti sono liberi di scegliere e perciò liberi di acconsentire alle conseguenze derivanti dalle loro scelte: *consensus facit justum!*

È noto che l'aver posto alla base dell'obbligazione etica il consenso, è una conseguenza della visione individualista dell'uomo. Secondo questa visione infatti l'uomo non è originariamente, cioè per natura, associato. Esso si associa per libero consenso. È la contrattazione l'unica forma dell'associarsi fra gli uomini. Pertanto esiste fondamentalmente solo la giustizia commutativa e la giustizia legale: l'una esige il rispetto degli obblighi contrattati — ovvero: "fosti d'accordo, ora sei obbligato a mantenere gli accordi" —; l'altra esige il rispetto delle regole che disciplinano la libera contrattazione. Un'idea forte di bene comune non è pensabile in questo contesto.

Come è noto, il grande teorico della teoria (neo-)contrattualistica è stato John Rawls. Uno dei principi che giustificano detta teoria è che i vincoli, le regole che governano il mercato e le contrattazioni, siano da tutti condivisi o comunque, se conosciute, sarebbero da tutti condivise.

Già Agostino nelle sue profonde analisi della libertà umana aveva però accuratamente distinto la possibilità di scegliere dalla capacità di scegliere. Poiché trattava un problema teologico, faceva la distinzione fra il *posse non peccare* — ovvero la possibilità di peccare o di non peccare — e il *non posse peccare* — ovvero la capacità effettiva di non peccare. Da ciò deduceva che la grazia di Cristo non negava la libertà, ma semplicemente la rendeva capace di scegliere.

Lasciando il contesto teologico, possiamo semplicemente dire: la capacità di usare della propria libertà rientra nella sua definizione. L'uso fa parte della definizione.

Orbene, non bisogna essere grandi economisti per sapere che nelle nostre economie di mercato spesso c'è la possibilità di scelta, c'è assenza di costrizioni — nessuno obbliga un genitore ridotto alla miseria a vendere un organo del suo corpo per risolvere i suoi problemi —, ma non la capacità di scegliere, come risulta dal fatto che la stessa persona non acconsente alle conseguenze della scelta, ma le subisce: il genitore non acconsente alle conseguenze spiacevoli del fatto che ora sarà con un rene solo.

Aristotele già diceva finemente che non esiste solo il volontario e l'involontario, ma anche il non-volontario. E che solo il volontario è un atto pienamente umano. Il pilota che in un'emergenza scarica in volo tutto il carburante dell'aereo compie un atto non-volontario, e non un atto involontario: ha voluto, ha deciso di svuotare i serbatoi, ma non acconsente alle conseguenze.

Insomma: il libero mercato deve essere veramente libero. Ed è tale se chi lo fa, è persona libera; se il mercato risponde alle esigenze reali dell'uomo in tutte le sue dimensioni; se il valore di scambio non è sconnesso dal valore d'uso, cioè dalla sua effettiva utilità all'uomo nella concretezza dei suoi bisogni.

Questa lunga, e forse complicata riflessione, ci ha portato ad una conclusione. La seguente: il mercato, in quanto luogo in cui gli agenti sono liberi di scegliere e quindi di acconsentire alle conseguenze delle loro scelte, non è in grado di auto-legittimarsi, perché semplicemente non è quasi mai vero il presupposto dell'auto-legittimazione.

E pertanto, se il mercato non è in grado di autogiustificarsi, è necessario ricorrere all'etica.

Ma quale etica? I sistemi etici sono tanti. Ho parlato sopra di una transizione epocale da un'etica alla prima persona ad un'etica alla terza persona. Ritengo che sia necessario tornare alla prima, perché la sola capace di instaurare un dialogo vero con l'economia. Nella seconda parte del mio intervento vorrei riflettere in questa direzione, partendo dalle ultime riflessioni.

2. Parto da un testo mirabile dell'enciclica di Giovanni Paolo II *Centesimus annus*, che dice: «Sembra che, tanto a livello delle singole nazioni, quanto a quello dei rapporti internazionali, il libero mercato sia lo strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere efficacemente ai bisogni. Ciò, tuttavia, vale solo per quei bisogni che sono "solvibili", che dipendono da un potere di acquisto, e quelle risorse che sono "vendibili", in grado di ottenere un prezzo adeguato. Ma esistono numerosi bisogni umani che non hanno accesso al mercato. È stretto dovere di giustizia e di verità impedire che i bisogni umani fondamentali rimangano insoddisfatti e che gli uomini che ne sono oppressi periscano» ⁽³⁾.

È ripresa in questo testo l'intuizione centrale del magistero della Chiesa da Paolo VI in poi: la globalizzazione non va condannata ma governata, e la finanza deve essere al servizio dell'economia reale.

Per comprendere la ragione profonda di queste affermazioni è necessario che partiamo da alcune riflessioni antropologiche.

Il modo di essere proprio delle persone è costitutivamente relazionato alle altre persone. Nessuna persona è in questo senso un individuo: *indivisum in se et*

⁽³⁾ Lettera Enciclica *Centesimus annus*, n. 34, 1, in *Enchiridion delle Encicliche*, 3ª ed., EDB. Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1998, vol. VIII, *Giovanni Paolo I - Giovanni Paolo II (1978-1998)*, p. 1417.

divisum a quolibet alio, come dicevano gli Scolastici. Parlare di persona irrelata è parlare di un'astrazione.

La relazione si costituisce nel riconoscimento dell'altro come persona avente la stessa dignità della propria persona. "Non fare all'altro ciò che non vorresti fosse fatto a te: ama ogni altro come te stesso", è la regola aurea inscritta nella natura stessa della persona umana.

Come giustamente pensava Kant, le due parole "genere animale" e "genere umano" hanno significato denominativo diverso. Mentre la prima denota semplicemente un insieme di tanti individui appartenenti alla stessa specie, la seconda denota la famiglia-comunità umana e ciò che fa di ogni membro di essa una persona. Umanità denota cioè non un insieme di individui appartenenti alla stessa specie, ma una comunità di persone legate dal vincolo del riconoscimento.

Il termine "prossimo" — che, non dimentichiamolo, è il superlativo di *prope*, vicino — significa questo legame originario. Anche altri termini denotano "prossimità", come "cittadino", "coniuge", "nazione"... Ma, mentre il primo termine denota la interrelazione nella stessa umanità, gli altri termini denotano la modalità in cui la prossimità si realizza. L'essere prossimo e l'essere membro di una comunità si compenetrano reciprocamente.

Questa compenetrazione è sia di ordine oggettivo che di ordine soggettivo. Di ordine oggettivo: il prossimo è sempre membro di una certa comunità — famiglia, nazione, Stato... — e i membri di una certa comunità sono prossimo. Di ordine soggettivo: l'agire con i membri della stessa comunità — della stessa famiglia, della stessa città... — deve giungere fino all'umanità di ogni uomo. Separare cioè la realizzazione del bene della comunità dal bene dell'uomo come tale è una menzogna perché nega la verità dell'uomo ed è un'ingiustizia in quanto non rende all'uomo ciò che è dell'uomo: *unicuique suum*.

L'interpretazione che Gesù dà nella parabola del Samaritano della regola aurea — amerai il prossimo... — ci fa comprendere il profondo significato di "prossimità". Il sistema di riferimento "il prossimo" esprime l'interrelazione tra tutti gli uomini sulla base della loro semplice umanità, mentre il sistema di riferimento "membro della comunità", non svela ancora questa interrelazione ⁽⁴⁾.

Il samaritano si rapporta al ferito uscendo dalla sua determinazione di appartenere ad un'etnia, cosa che non fa né il sacerdote né il levita.

Se ora rileggiamo il testo della *Centesimus annus* ne comprendiamo meglio il significato. La "comunità mercato" con le sue regole proprie non può essere sradicata dalla comunità posta in essere dall'interrelazione di umanità. Non tutti i bisogni sono "solubili" né tutte le risorse sono semplicemente "vendibili": l'*humanum* come tale non ha prezzo perché ha una dignità.

(4) Cfr. KAROL WOJTYŁA, *Persona e atto*, trad. it., Rusconi, Milano 1999, pp. 685-687.

Comprendiamo meglio come il mercato non debba essere lasciato alla sua autosufficienza ed autolegittimazione: esso è strumento, oggi necessario, per il fine che è il bene comune. E fra bene comune e bene individuale esiste una integrazione gerarchica. Non si tratta di una reciproca limitazione: l'uomo come "membro della comunità mercantile" limiterebbe l'uomo "prossimo" e alla "regola d'oro" andrebbe sostituita la "regola di rame": "fai all'altro ciò che l'altro fa a te". Integrazione gerarchica significa che il sistema di riferimento "prossimo" ordina dall'interno il sistema di riferimento "mercato". Siamo così giunti alla stessa conclusione della riflessione sviluppata nel primo punto.

Solo una profonda attitudine di solidarietà, che trova espressione nel comandamento dell'amore del prossimo, è in grado di subordinare dall'interno il mercato al sistema di riferimento "prossimo", cioè al bene comune. Questa subordinazione è opera della "giustizia generale", la chiamavano gli antichi eticisti: la permanente disposizione ad ordinare il proprio interesse privato al bene comune. E aggiungevano che... era soprattutto necessaria — *principaliter et quasi architectonice*, dice san Tommaso in *Summa Th.*, II, II, q. 58, a. 6 — in chi governa gli Stati.

La conclusione quindi non è di mettere in discussione né il mercato come tale né il mercato a struttura capitalista. Esso al contrario è da salvaguardare, contro eventuali tentazioni di marca neo-statalistica e neo-corporativa.

La riflessione precedente conduce invece a concludere che si tratta alla radice di una crisi più antropologica che economica. In un duplice senso. E nel senso che la riduzione della razionalità alla razionalità utilitarista, porta alla creazione di una ricchezza solo virtuale. E nel senso, anche e soprattutto, che non si può mai dimenticare che l'uomo ha bisogni e moventi ben più profondi del solo profitto anche quando e nel momento in cui è *homo oeconomicus*.

Vorrei concludere con un paio di osservazioni che mi sembrano logiche conseguenze di quanto detto finora.

La prima. L'analisi condotta, un po' troppo schematicamente lo riconosco, nella seconda parte della mia riflessione ci fa scoprire la vera radice dell'alienazione dell'uomo. Essa consiste nella separazione del sistema "prossimo" dal sistema "membro della comunità mercantile" e nella loro contrapposizione. Potremmo dire: l'uomo si aliena, si estranea da se stesso quando sostituisce la regola di rame alla regola d'oro. Quando l'uomo sradica il mercato dall'interrelazione di tutti gli uomini nell'umanità come principio di ogni comunità, perde se stesso e vedrà sempre il proprio bene in concorrenza col bene comune. E alla fine dimentica i suoi bisogni reali.

La seconda. Ciò che ha generato l'alienazione è stata la visione individualista dell'uomo: è questa la nostra malattia mortale. Il ritorno in economia della relazionalità — di cui parla il professor Zamagni — è la via da percorrere. Ripor-

tare dentro l'economia la visione relazionale della persona e quindi la centralità della categoria del bene comune, è un'impresa ed una sfida non più eludibili. È questa la condizione per far sì che il mercato diventi luogo di umanizzazione dei rapporti interpersonali e strumento di progresso sociale.

Era anche questo il significato dell'omelia che ho fatto per la solennità di san Petronio, indicando in questa svolta antropologica la condizione basilare della crescita anche della nostra città.

(*) Relazione tenuta al convegno *Profitto e responsabilità sociale*, svoltosi presso la Prefettura di Bologna il 15 novembre 2008. Testo ripreso dal sito dell'arcidiocesi di Bologna <www.bologna.chiesacattolica.it/archivescovi/caffarra/omelie/2008/2008_11_15b.php> (16-5-2009).



El Greco [Doménikos Theotokópulos] (1541-1614),
La cacciata dei mercanti dal Tempio (1570-1575 ca.),
National Gallery, Washington D.C.



**Tutti i discorsi del card. Carlo Caffarra, dal 1976 a oggi,
sul sito www.carlocaffarra.it**



BENIGNO ROBERTO MAURIELLO

La Marina russa durante la Grande Guerra

Italian University Press, - Genova 2009, 88 pp., € 12

Causa una propaganda ostile, la Russia zarista è stata sempre dipinta da gran parte della storiografia internazionale alla stregua dell'impero dell'arretratezza: un mondo dove corruzione e inettitudine regnavano sovrani. Eppure questa grande nazione ha saputo imporsi come protagonista nelle arti, nella letteratura, nelle scienze e nell'ambito della "cultura militare". Il crollo dell'Unione Sovietica ha permesso a molti storici onesti e attenti di riesaminare con obiettività la Russia pre-rivoluzionaria. Questo breve testo di storia militare fa parte di questi tentativi. Esso rappresenta l'unico studio italiano finora portato a compimento sull'attività della Marina militare zarista durante la Grande Guerra. Grazie alla disponibilità di nuove fonti e rivalutando vecchi testi e memoriali, scartati in passato poiché ideologicamente poco corretti, l'Autore è riuscito a tracciare un profilo reale di una grande flotta e degli eventi che la videro partecipare tra il 1914 e il 1917 (fino alla Rivoluzione di Ottobre). Nel corso della lunga contesa, la Marina zarista riuscì a guadagnarsi il rispetto sia degli alleati sia degli avversari. Pur essendo entrata in guerra in condizioni di inferiorità numerica rispetto al nemico (gli Imperi Centrali), in virtù della sua solida tradizione marinara e grazie all'operato di ammiragli, comandanti ed equipaggi coraggiosi e preparati, la Marina zarista seppe tener testa, nel Mar Baltico e nell'Oceano, alla potente e moderna marina da guerra germanica, sovrastando quasi sempre quella ottomana nelle acque del Mar Nero.

L'IDENTITÀ SPAGNOLA

“Parlo in nome di tutta la profondità della coscienza della Spagna, che va al di là di tutti i partiti, di tutte le province. Parlo in nome del vento che s'insinua ed esce, come attraverso gli occhi vuoti di un cranio, per le brecce dei muri dei conventi diruti e delle chiese bruciate, e parlo in nome del silenzio tradizionale della notte del Venerdì Santo di Siviglia; parlo in nome delle scuole senza croce, dei cimiteri senza cappella, delle verità profonde della nostra tradizione”.

JOSÉ MARÍA PEMÁN

DIBATTITI

Jeffrey T. Kuhner

Pio XII non è stato il “Papa di Hitler”

In Israele l'intolleranza anti-cattolica sta rialzando la sua vile testa. La storica visita di Papa Benedetto XVI in Terra Santa ha scatenato una tempesta di critiche e di denunce che minacciano di danneggiare le relazioni fra Vaticano e Israele.

La causa del recente turbinio di censure contro il Papa è stato il commento da lui fatto durante la visita allo Yad Vashem Holocaust Memorial, dove pure ha espresso compassione per le vittime dell'Olocausto e solidarizzato con il popolo ebreo. Alcuni rabbini e politici israeliani, ciononostante, hanno criticato il discorso del papa tedesco per la sua “riduttività” e perché avrebbe omesso di chiedere scusa per aver fatto parte da adolescente, negli anni della Seconda Guerra Mondiale, della Gioventù Hitleriana.

«Sono venuto al Memorial non solo per udire descrizioni storiche o riguardanti l'evento ormai assodato dell'Olocausto: sono venuto da ebreo nella speranza di ascoltare delle scuse e una domanda di perdono da parte di coloro che sono stati causa della nostra tragedia, fra i quali stanno i tedeschi e la Chiesa»: così si è espresso Reuven Rivlin, *speaker* del parlamento israeliano, la Knesset. *«Ma, purtroppo — ha proseguito —, non ho udito nulla di tutto ciò».*

Il Papa non ha niente di cui chiedere scusa. Egli è stato sempre chiaro riguardo al suo passato in tempo di guerra. La sua appartenenza alla Gioventù Hitleriana e il suo breve servizio nell'esercito tedesco sono stati obbligati e contro alla sua volontà. Come tutti i tedeschi di allora anch'egli viveva sotto uno Stato militarista e totalitario, che irreggimentava quasi ogni aspetto della vita. Di fatto, Ratzinger disertò prima della fine delle ostilità, cosa che avrebbe potuto costargli la vita o la prigione da parte autorità nazionalsocia-

liste. Egli non è stao e non fu mai un sostenitore del dittatore tedesco Adolf Hitler.

Nel suo indirizzo di commiato il Papa ha sottolineato che il suo incontro con i sopravvissuti all'Olocausto allo Yad Vashem era stato «*uno dei momenti più solenni*» della sua visita.

«*Quegl'incontri così profondamente commoventi* — ha detto — *mi hanno riportato alla mente il ricordo della mia visita di tre anni fa al campo di sterminio di Auschwitz, dove tanti ebrei — madri, padri, mariti, mogli, fratelli, sorelle, amici — sono stati brutalmente sterminati da un regime senza Dio che diffondeva un'ideologia anti-semitica e piena di odio*».

Benedetto, lungi dall'essere un nemico degli ebrei, è un loro strenuo alleato. Ha condannato, infatti, il risorgere mondiale dell'anti-semitismo, si è schierato per il diritto di Israele alla sicurezza e ha invocato un'alleanza ecumenica contro il terrorismo islamico.

Ma Rivlin ha toccato uno dei problemi realmente sul tappeto: il ruolo della Chiesa nell'Olocausto. La pericolosa nozione secondo cui il Vaticano ha giocato un ruolo centrale nell'Olocausto è divenuta una componente essenziale dell'anti-cattolicesimo. Papa Pio XII è stato additato come collaboratore dei nazionalsocialisti perché sarebbe rimasto in silenzio di fronte al genocidio. Scrittori come Daniel Goldhagen e James Carroll hanno accusato il pontefice del tempo di guerra di aver “indossato” una radicata tradizione cattolica che vede in tutti gli ebrei degli “uccisori di Cristo”. E argomentano che, fin dal Nuovo Testamento, lo sviluppo storico della Chiesa è stato informato dall'odio verso gli ebrei e che, nel suo intimo, la Chiesa sarebbe animata fondamentalmente dall'anti-semitismo.

Gli attacchi contro Pio XII hanno però poco a che vedere con le prove della storia: sono solo il tentativo della sinistra secolarista di gettare discredito sulla Chiesa cattolica e, nel contempo, sulla religione tradizionale. Nessuno ha fatto di più di Pio XII per proteggere gli ebrei europei: egli è stato, infatti, determinante nel salvare quasi 860.000 ebrei dai massacri nazionalsocialisti; nel corso della razzia contro gli ebrei italiani egli ha ordinato che fosse loro dato asilo; i sopravvissuti all'Olocausto hanno testimoniato che egli fu personalmente responsabile della salvezza di 4.000 vite di ebrei, tre volte di più di quelle salvate dall'industriale tedesco Oskar Schindler, protagonista del famoso film del 1993 *Schindler's List*.

Se Pio XII era “il Papa di Hitler” [1], perché allora i capi nazionalsocialisti lo disprezzavano? La ragione vera è che egli aveva coerentemente condannato come un male il razzismo anti-semitico di Hitler. Negli anni 1930, l'allora

[1] L'espressione è stata coniata dallo scrittore cattolico-progressista inglese John Cornwell; cfr. il suo volume *Il Papa di Hitler. La storia segreta di Pio XII*, trad. it., Garzanti, Milano 2002 (*ndr*).

cardinale Eugenio Pacelli aveva pubblicamente chiamato i nazionalsocialisti «*falsi profeti con l'orgoglio di Lucifero*» e i funzionari nazionalsocialisti si riferivano a lui costantemente come al cardinale «*che ama gli ebrei*». L'alto dignitario nazionalsocialista Reinhard Heydrich nella tarda primavera del 1943 ammetteva che «*in una prospettiva di lungo periodo, il Papa di Roma è un nemico del nazionalsocialismo peggiore di Churchill o di Roosevelt*». E questo spiega perché Hitler aveva pensato d'invasare il Vaticano e di rapire Pio XII.

Per i suoi oppositori all'interno della Chiesa tutto ciò non conta. Il loro vero scopo è usare l'arma del "Papa di Hitler" per colpire Pio XII e i suoi successori, specialmente i tradizionalisti come Papa Giovanni Paolo II — nell'ultima parte del suo pontificato — e Papa Benedetto. Il teologo ebreo Will Herberg disse una volta che «*l'anti-cattolicesimo è l'anti-semitismo degli intellettuali ebrei secolarizzati*», ovvero un cancro che corrode il giudizio razionale.

Tuttavia la controversia sulla visita di Papa Benedetto è qualcosa di più di una semplice eruzione di fanatismo anti-cattolico di qualche membro dell'*élite* israeliana. Rivela invece la confusione morale e il disordine intellettuale di una comunità nazionalreligiosa che non sembra più in grado di distinguere i veri amici dai nemici. Gli ebrei hanno davanti a sé un nuovo Olocausto: in Europa, i cimiteri e le aziende ebraici vengono dissacrati da giovani musulmani nomadi, i chierici islamici reclamano con regolarità la distruzione di Israele, l'Iran sta per dotarsi della bomba nucleare, le forze del fascismo islamico sono in marcia. Ciononostante lo *speaker* della Knesset e importanti dirigenti israeliani si preoccupano delle scuse di uno dei loro più fedeli sostenitori. Dovrebbero vergognarsi.

[*Persistent life of an old canard* (Ostinato perdurare di una vecchia calunnia) è apparso su *The Washington Times* del 24-5-2009 (trad. red.)]



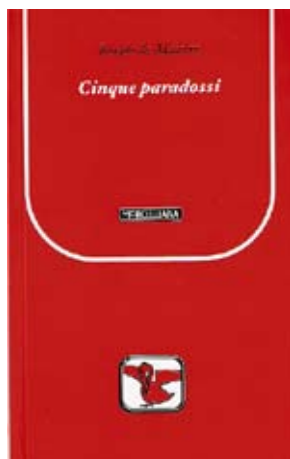
Papa Pio XII (1876; 1939-1958)

PROFEZIA O PROGETTO?

“La diseguaglianza biologica degli individui è un fatto incontestabile [...]. In una società umana questi problemi saranno posti e esaminati per trovarne una pratica soluzione. L'uguaglianza sociale concreta non abolirà le diseguaglianze naturali, ma [...] in seguito, bisognerà impegnare la lotta contro l'elemento biologico per dirigerlo, per scoprire e superare le necessità originate da eredità e fatalità geografiche, razziali, ecc.”

HENRI LEFEBVRE (1901-1991)

(*Il materialismo dialettico*, trad. it.,
Einaudi, Torino 1975, p. 121)



JOSEPH DE MAISTRE

Cinque paradossi

Morcelliana

Brescia 2009, 104 pp., € 10

De Maistre ci mostra l'altra faccia della luna, quella che non vediamo con i nostri ragionamenti corretti. *I Cinque paradossi* — dedicati al duello, alle donne, al gioco, al bello, ai libri — furono scritti nel 1795, in un anno che lo trova intento a comporre altri *pamphlet*: *Bienfaits de la revolution française* (scritto sotto il pseudonimo di Jean-Claude Têtu); subito dopo, l'incompiuto *Studio sulla sovranità* (che è del 1794), prima delle anonime *Considerazioni sulla Francia* (escono nel 1796). Ma i *Cinque paradossi*, al di là della fascinosa scrittura e

dell'ironia che li permea, sono una presentazione accattivante delle idee di de Maistre: infatti, il paradosso — andando contro l'opinione comune — è il suo strumento di conoscenza. Anche se ci sentiamo distanti e riteniamo che talune sue osservazioni abbiano soltanto sostegni nel passato, merita di essere riletto. L'attualità è nella sua intelligenza, ancora viva, sorprendente; la sua prosa ci insegna a sbugiardare, a demolire, a ridere ma anche — e soprattutto — a non perdere mai di vista i riferimenti fondamentali. De Maistre è l'inattuale più raffinato della filosofia moderna e nella sua ricerca dei principi è un contemporaneo. Le domande che si pone sulla società ci interessano, o cominciano a interessarci.

IN MEMORIAM**Marta Sordi**
(1925-2009)

Domenica 5 aprile 2009, dopo una lunga malattia vissuta fino all'ultimo con grande umiltà e speranza cristiane e con lo stile dello studioso "di razza" — "con la matita rossa in mano", dirà una delle sue ultime intervistatrici —, ha terminato il suo viaggio terreno Marta Sordi, professore emerito di Storia Greca e Romana dell'Università Cattolica di Milano.

Nata a Livorno nel 1925, milanese di adozione, era uno dei maggiori storici — e delle massime storiche: ricordo un solo caso paragonabile al suo, quella della medievista francese, anch'ella cattolica, Régine Pernoud (1909-1998) — del mondo greco e romano, con particolare accentuazione per la storia del cristianesimo primitivo. Studiosa di eccezionale preparazione e di rare capacità intellettuali, non ha mai prediletto la torre d'avorio delle alte vette accademiche — cui pure era in grado di attingere —, ma è stata sempre persona disponibile e attiva nel dibattito scientifico, senza disdegnare peraltro il campo della divulgazione, né evitare prese di posizione schiettamente ed efficacemente apologetiche, anche quando il dibattito su Atene e su Roma, sul cristianesimo delle origini, sulle radici classiche e cristiane dell'Europa debordava dalle tavole rotonde accademiche sulle pagine dei periodici a larga diffusione. Grazie alla vastissima cultura storica e alla rigorosa metodica di ricerca non le era difficile smantellare i pregiudizi anti-cristiani più inveterati, come quando, per esempio, rivendicò con vigore, contro il troppo diffuso pacifismo degli ambienti cattolici, l'opzione evangelica, fino al martirio, di tanti soldati romani.

Allieva di Alfredo Passerini (1906-1951), con il quale si era laureata all'Università degli Studi di Milano, dopo la morte prematura del maestro,

dal 1955 al 1961, aveva seguito un corso di specializzazione presso l'Istituto Italiano per la Storia Antica di Roma sotto la guida di Silvio Accame (1910-1997). È poi divenuta ordinario nelle Università di Messina (1962) e di Bologna (1967), prima di essere chiamata, nel 1969, a sostituire all'Università Cattolica Albino Garzetti (1914-1998). Nel 2001 era entrata nel novero degli emeriti dell'Ateneo cattolico milanese.

Per lei — scrive la sua allieva forse a lei più vicina, Cinzia Bearzot, docente dell'Università Europea di Roma nell'articolo che le ha dedicato su *L'Osservatore Romano* del 7 aprile — «*la verità storica [era] come parte di una verità più grande, la ricerca storica come piccolo contributo alla ricostruzione di un affresco più vasto, di cui il singolo evento storico, nella sua irripetibilità, non è che una tessera del mosaico: evento che Sordi, sulla linea di Tuciddide, riteneva certamente ricostruibile, ma nei limiti di conoscenza posti alla natura umana, e dunque senza scetticismi aprioristici, ma anche al di là di illusioni neopositiviste*».

Di fede rigorosamente cattolica e di elevata vita spirituale aveva aderito da tempo alla Fraternità di Comunione e Liberazione.

Membro dell'Accademia di Scienze e Lettere dell'Istituto Lombardo di Milano, della Pontificia Accademia di Archeologia e dell'Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici di Firenze, la sua straordinaria produzione scientifica annovera studi quali *Un senatore cristiano dell'età di Commodus* (Ceschina, Milano 1957); *La lega tessala fino ad Alessandro Magno* (s.n., Roma 1958); *I rapporti romano-ceriti e l'origine della civitas sine suffragio* (L'Erma di Bretschneider, Roma 1960); *Timoleonte* (Flaccovio, Palermo 1961); *L'Apologia del martire romano Apollonio come fonte dell'Apologeticum di Tertulliano e i rapporti fra Tertulliano e Minucio* (Herder, Roma 1964); *Il cristianesimo e Roma* (Cappelli, Bologna 1965); *Roma e i Sanniti nel IV secolo a. C.* (Cappelli, Bologna 1969); *Storia greca* (CELUC. Cooperativa Editrice Libreria Università Cattolica, Milano 1971); *Passato e presente nella politica di Roma* (Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano 1977); *La Sicilia dal 368/7 al 337/6 a.C.* (G. Bretschneider, Roma 1983); *I cristiani e l'impero romano* (Jaca Book, Milano 1984; 2ª edizione 2004); *Senofonte* (Marzorati, Milano 1988); *Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma* (Jaca Book, Milano 1989); *La dynasteia in Occidente. Studi su Dionigi I* (Programma, Padova 1992); *Prospettive di storia etrusca* (New Press, Como 1995); *Storia politica del mondo greco* (3ª ed., Vita e Pensiero, Milano 1993); *Il mondo greco dall'età arcaica ad Alessandro* (Jaca Book, Milano 2004); *L'espulsione degli Ebrei da Roma nel 49 d.C.* (Vita e Pensiero, Milano 1995); *L'impero romano-cristiano al tempo di Ambrogio* (Medusa, Milano 2000); *Alle radici dell'Occidente* (Marietti 1820, Genova 2002); *Scritti di storia greca* (Vita e Pensiero, Milano 2002:

la bibliografia ivi acclusa comprende qualcosa come 275 titoli, al netto delle recensioni); *Impero romano e Cristianesimo. Scritti scelti* (Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006); e, infine, *Sant'Ambrogio e la tradizione di Roma* (Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2008).

Molteplici anche i volumi da lei curati, fra i quali *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico* (Vita e Pensiero, Milano 1998); e *Guerra e diritto nel mondo greco e romano* (Vita e Pensiero, Milano 2002).

Marta Sordi ha anche diretto la collana *Contributi dell'Istituto di Storia Antica*, edita a Milano dall'Università Cattolica in 28 volumi fra il 1972 e il 2002.

Centinaia, infine, gli articoli scientifici e apologetici, le interviste sulla stampa, le recensioni, le comunicazioni a convegni. Ha collaborato con particolare assiduità con il quotidiano *Avvenire* — dove era titolare di una rubrica domenicale denominata *Dall'Areopago* — e, fin dalla nascita, con *il Timone*, mensile di apologetica cattolica.

Nel 1997 è stata insignita della Medaille de la Ville de Paris e, nel 1999, della Medaglia d'Oro per i benemeriti della cultura; infine, nel 2002, ha ricevuto il premio Rosa Camuna della Regione Lombardia.

Scrivere di lei ancora la Bearzot: «*La storia era per lei, come per gli antichi, memoria capace di contribuire a una identità consapevole; ma memoria basata sulla certezza della ricostruzione del passato, certezza legata al rigore del metodo e alla verificabilità delle ipotesi proposte; ed era, soprattutto, una scienza, perché capace di dar ragione della propria ricostruzione*». E ancora: la Sordi «*[...] aveva la capacità di saper suscitare il gusto per la ricerca, un'avventura sempre piena di imprevisti e di sorprese, e proprio per questo il suo insegnamento fu particolarmente fecondo di risultati*». Per lei, osserva Alfredo Valvo su *Avvenire* del 6 aprile, «*la fede è chiamata a spingere la ragione ad avere il coraggio della verità*».



INTERMEZZO

Una poesia di José María Péman

Oración a la luz

*Señor: yo sé que en la mañana pura
de este mundo, tu diestra generosa
hizo la luz antes que toda cosa
porque todo tuviera su figura.*

*Yo sé que te refleja la segura
línea inmortal del lirio y de la rosa
mejor que la embriagada y temerosa
música de los vientos en la altura.*

*Por eso te celebro yo en el frío
pensar exacto a la verdad sujeto
y en la ribera sin temblor del río:*

*por eso yo te adoro, mudo y quieto:
y por eso, Señor, el dolor mío
por llegar a Ti se hizo soneto.*

Preghiera alla luce

*Signore, so che nel mattino puro
di questo mondo la tua destra
generosa
ha fatto la luce prima di ogni altra
cosa
perché tutto assumesse la sua figura.*

*Io so che il sicuro e immortale
disegno del giglio e della rosa
ti riflette meglio dell'ebbra e terribile
musica dei venti sulle cime.*

*Per questo ti venero nel freddo
pensare esatto alla verità soggetto
e sulla riva del fiume che non trema:*

*per questo io ti adoro, muto e calmo:
e per questo, o Signore, per arrivare
a Te, il dolor mio si fece sonetto.*

José María Pemán Pemartín nacque a Cadice nel 1897, dove pure morì nel 1981. Fu scrittore, giornalista, poeta, sceneggiatore cinematografico, uomo politico di orientamento conservatore e monarchico, nonché padre di nove figli. Sotto tutte queste molteplici angolature fu vivace e tenace assertore e difensore dell'identità cattolica e tradizionale della Spagna, il che lo spinse ad appoggiare "da destra" i regimi autoritari del suo tempo, ovvero la dittatura di Miguel Primo de Rivera (1870-1930) e la reggenza "nazionale" del generale Francisco Franco Bahamonde (1892-1975); nell'intermezzo della Seconda Repubblica, fu esponente del partito di destra Acción Española. La traduzione del componimento è redazionale.

RECENSIONI

“Pro captu lectoris habent sua fata libelli”

[Il destino di un libro dipende dal suo lettore]

TERENZIANO MAURO (II sec.)

[De litteris, de syllabis, de metris, v. 1286]



PIERLUIGI ZOCCATELLI e IGNAZIO CANTONI (a cura di), *A maggior gloria di Dio, anche sociale. Scritti in onore di Giovanni Cantoni nel suo settantesimo compleanno*, Cantagalli, Siena 2008, 364 pp., € 28.

È noto che le idee, per quanto entusiasmanti e attraenti possano essere, non camminano mai da sole: per incidere concretamente sul corso degli avvenimenti della storia esse hanno bisogno di qualcuno che le recepisca fino in fondo, le incarni e quindi le veicoli al pubblico più ampio. In Italia una dei principali esponenti del “laboratorio” del pensiero contro-rivoluzionario è senz’altro il piacentino Giovanni Cantoni. Il volume nasce come un’espressione di gratitudine da parte degli amici e dei soci di Alleanza Cattolica verso il suo fondatore in occasione del suo settantesimo compleanno, ma non sarebbe più lontano dalla realtà chi pensasse a un accademico gesto *pro forma* di una ristretta *élite* intellettuale. Obiettivo del lavoro collettaneo è infatti quello espresso nitidamente dal titolo: dare un contributo, per quanto piccolo, a che la maggior gloria del Creatore risplenda nel mondo. Affinché ciò avvenga, tuttavia, occorre che quanti si sforzano per

prepararla, come colui a cui è dedicato il libro e gli autori che hanno contribuito a scriverlo, si impegnino a trasmettere il prezioso messaggio ricevuto. Come suggerisce PierLuigi Zoccatelli nell’*Introduzione*, «*tali brani evidenziano il fatto che la comunicazione — e quindi l’apostolato, che di essa è una specie — ha come proprio canale privilegiato e ultimamente insostituibile il rapporto personale [...] — in primis, ancora una volta, la famiglia, dove non solo ci si relaziona, ma s’impara la relazione stessa*» (p. 8). Assume già qui rilevanza significativa uno dei concetti-chiave del pensiero di Cantoni, modulato a sua volta sulla lezione del pensatore e uomo d’azione brasiliano Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995): l’importanza decisiva che ambienti, costumi e civiltà hanno sulla formazione delle coscienze. I singoli contributi del volume hanno come scopo proprio quello di illuminare le coscienze assediate dal disordine postmoderno nella drammatica battaglia per la conquista della verità che si gioca sullo sfondo della storia.

Così, il contributo di Domenico Airo-ma che inaugura il volume (*Considerazioni in tema di geografia dei rapporti fra criminalità organizzata e terrorismo*, pp. 11-24) si propone di far luce sul nuovo scenario internazionale determinatosi dopo l’11 settembre 2001 riflettendo sulla simbiosi fra organizzazioni crimi-

nali e gruppi terroristici che qualifica la rete della sovversione dei nuovi barbari contro l'Occidente, identificata nella sua duplice versione, religioso-culturale ed economico-politica.

Francesco Barbesino (*La Sindone e il Mistero*, pp. 25-39) torna invece alle fondamenta della civiltà europea con un'indagine sul presunto sudario di Cristo interpretandola quale *imago* esemplare della ricerca di senso dell'Occidente stesso suggerendo, al termine di un affascinante percorso, che, come la Sindone sembra indicare, affinché la storia sia utile è necessario che essa sia anzitutto una forma di contemplazione.

Prezioso è in tal senso l'intervento di Laura Boccanti Invernizzi che ha per oggetto *L'uomo e la storia nel pensiero di Josef Pieper* (pp. 41-54) e si propone di far conoscere uno dei maggiori filosofi tedeschi del XX secolo, ingiustamente dimenticato, il tedesco Josef Pieper (1904-1997), appunto, la cui riflessione si contraddistingue per una rara aderenza al senso di realtà, muovendo dall'idea che l'uomo, nella sua concretezza, è sempre condizionato dalla storia, il cui senso si rivela pienamente solo al livello della teologia. Così, all'uomo contemporaneo, che vive le conseguenze dell'oblio della metafisica e passa dalla deificazione della scienza all'irrazionalismo, egli propone come medicina un discorso realista e costruttivo, che impiega le categorie perenni elaborate dalla tradizione culturale greca e cristiana per affrontare i problemi attuali della confusa ora presente. L'intervento successivo, a firma di Lorenzo Cantoni (ἔζων λογικόν. *Un itinerario tra comunicazione ed educazione*, pp. 55-68) indaga invece il nesso profondo fra comunicazione ed educazione, anche e soprattutto alla luce della riflessione portata avanti negli anni all'interno di Alleanza Cattolica a partire dal suo fondatore, da sempre sensibile alle dinamiche che animano l'interazione comunicativa del corpo sociale, le sue trasformazioni e le sue deviazioni. Se la cultura europea di oggi infatti è in crisi

questa crisi è anche una crisi comunicativa e, per riprendersi dallo smarrimento, urge ri-centrare i contenuti tenendo sempre presente che l'ascolto è, non meno del parlare, parte integrante della comunicazione.

La crisi ha toccato anche la Chiesa, il «luogo del senso» (p. 76) come mette in luce don Pietro Cantoni in un contributo di ampio respiro sul concetto di Tradizione («Tradizionalismo» e Tradizione, pp. 69-83). Il tradizionalista vero infatti, è colui che ama veramente la tradizione, non è chi passa le sue giornate sfogliando *album* di famiglia ma chi si preoccupa di trasmettere (dall'etimo latino «tradere»), quel che ha ricevuto originariamente da Dio. Così, se il concetto di Rivelazione è un «concetto di azione», necessariamente «lo è anche quello di Tradizione che ne rappresenta la traduzione storica» (p. 75). Tradizione è quindi la fede viva che si incarna nella storia, non in modo astratto, ma anzitutto personalmente in chi presta l'adesione del proprio intelletto alla Buona Novella sposandone i criteri di giudizio che orientano la propria vita. Sulle diverse strategie e le modalità di orientamento di questi criteri di giudizio e del senso comune si sofferma poi Giovanni Formicola (*Il PCI, Gramsci e la Rivoluzione culturale italiana*, pp. 85-99), notando che la cifra di riferimento dell'ideologia comunista storicamente è consistita e «consiste, soprattutto e ultimamente, in un rifiuto della natura umana e in un tentativo di modificarla radicalmente, in vista dell'uomo nuovo, che non abbia più bisogno di Dio, della patria, della famiglia, della proprietà» (p. 85).

Di diverso tenore il contributo di Massimo Introvigne (*La libertà religiosa nel pensiero di Giovanni Cantoni*, pp. 101-113) che s'interroga sull'attualità della battaglia per la libertà religiosa alla luce del pensiero di Giovanni Cantoni, tenendo in mente il magistero pontificio, per concludere significativamente che si tratta di un «diritto naturale, che riguarda anzitutto i preambula fidei e la cui natura di

diritto fondamentale si può e si deve sostenere con argomenti di ragione» (p. 113).

Profondamente "laica" è anche la battaglia per la difesa e la promozione dell'istituto naturale della famiglia di cui Marco Invernizzi ripercorre gli ultimi, e a dir poco burrascosi, trent'anni (*La famiglia italiana dal "divorzio" al Family Day: 1970-2007*, pp. 115-131).

Restando in Italia e prendendo spunto da polemiche vecchie e nuove Ferdinando Francesco Leotta offre invece una riflessione sulla moralità degli oneri fiscali alla luce dei pronunciamenti più recenti dei Pontefici e del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (*Tasse: XI comandamento? Spunti per una riflessione sui rapporti tra fisco e morale*, pp. 133-150), mentre Alfredo Mantovano (*Ricostruire un contesto sociale "coriandolare". Introduzione all'insegnamento di Giovanni Cantoni per la politica italiana*, pp. 151-167) denuncia la frantumazione postmoderna del corpo sociale proponendo una via d'uscita nel rilancio dell'uomo quale persona dotata di dignità e diritti inalienabili e della famiglia nel suo complesso.

Andrea Morigi torna quindi a far luce sull'avanzata dell'islam in Occidente, stavolta con strumenti più pacifici ma non meno preoccupanti (*L'espansione dell'islam in Occidente sotto il profilo economico e finanziario*, pp. 169-181).

Ivo Musajo Somma, a seguire (*La dialettica fra papato e impero nell'Occidente medievale. Elementi per una riflessione*, pp. 183-199), offre invece un ricco excursus dell'idea imperiale, cioè di "quell'esperienza costantiniana" che finisce quasi per identificarsi «con la storia stessa dell'Europa, e più in generale del mondo cristiano, la cui civiltà ha attinto per secoli a quell'esperienza le coordinate istituzionali e religiose che ne hanno strutturato per diversi aspetti il grandioso edificio» (p. 199).

Si ricollega a questo assunto, da un punto di vista storico, il contributo di Francesco Pappalardo (*L'identità nazionale italiana nel pensiero di Giovanni Cantoni*,

pp. 201-213) che si propone di mostrare, ripercorrendo i principali saggi di Cantoni sul tema, come il dato religioso sia parte integrante della cultura italiana da sempre e come la *vulgata* risorgimentale imperante (quella secondo cui "fatta l'Italia, bisogna fare gli Italiani") costituisca una delle interpretazioni ideologiche più fuorvianti nella storia del nostro Paese.

Tuttavia, una delle cesure della modernità è stata senz'altro la questione antropologica che, sollevata con furore in anni recenti, si è ormai imposta culturalmente come nuova "questione sociale" presentando impensabili campi di contesa, come spiega Ermanno Pavesi illustrando la nascita della bioetica (*Dall'etica medica alla bioetica*, pp. 215-228).

Di diversa natura l'intervento di Mauro Ronco che torna alla filosofia della storia in *La fondazione del diritto naturale in Giambattista Vico* (pp. 229-248). Vico assume rilievo, soprattutto oggi, perché può aiutare a cogliere il vero senso dei diritti dell'uomo nel quadro complessivo della storia civile delle nazioni. Egli infatti, confrontandosi con i fondatori del giusnaturalismo laico o moderno (Thomas Hobbes, Ugo Grozio, Samuel Pufendorf, John Selden) ne aveva contestato in tempi non sospetti il fondamento filosofico nonché «la praticabilità concreta delle loro tesi giuridiche» (p. 239), denunciandone apertamente l'inganno dottrinale: quello cioè di «[...] avere elaborato il diritto naturale delle nazioni senza tener conto della provvidenza divina» (p. 239).

Sulle diverse schizofrenie della cultura della modernità e sui possibili antidoti da usare per porvi un argine torna poi Oscar Sanguinetti in *Aspetti della visione della storia nel pensiero conservatore fra Ottocento e Novecento* (pp. 249-263), spiegando la nascita del conservatorismo più autentico come una reazione all'*annus horribilis* 1789 e all'esplosione della Rivoluzione francese. Si tratta di una cultura qualificata da un tono reattivo e che dunque può qualificarsi a tut-

ti gli effetti "contro-rivoluzionaria". Di questa cultura, «*il dato religioso, in tutte le sue implicazioni, è elemento essenziale e dominante*» (p. 251). Così, se la modernità è un'epoca di crisi, di strappi e di rotture, l'epoca della Rivoluzione come fenomeno sociale di disordine perpetuo e allontanamento da Dio, la Contro-Rivoluzione sarà ancorata sul riconoscimento anzitutto del dato naturale, il rispetto delle sue finalità e l'avvicinamento a Dio. Con le parole di Joseph de Maistre (1757-1824): «*la rivoluzione [...] è satanica nel suo principio; essa non può essere veramente finita, uccisa, sterminata che dal principio contrario, che bisogna soltanto liberare [...] Contro-Rivoluzione non è assolutamente una rivoluzione contraria, ma il contrario della Rivoluzione*» (p. 257).

Un'altra triste pratica di massa diffusa dalla Rivoluzione è affrontata da Giulio Soldani (*I figli del sogno: droghe d'abuso e disgregazione del corpo sociale*, pp. 265-281) che ne spiega le origini in Occidente, enucleando le differenze fra le varie droghe, vecchie e nuove, mostrando le ricadute sui "consumatori" e gli effetti devastanti sulla collettività tutta chiamata a sostenerli.

Alla fine del ricco percorso, resta viva l'impressione che alle radici dell'opera non stia un'accademia di letterati ma una vera e propria scuola, quella che si rifa alla lezione contro-rivoluzionaria europea e americana, sistematizzata in pagine immortali dal già ricordato Plinio Corrêa de Oliveira. Sarà lui che suggerirà come la radice del processo di dissoluzione storica della Cristianità vada cercata su un piano meta-temporale e metafisico: *in interiore homine*, ovvero nella volontà umana degradata da abiti morali corrotti che col tempo influenzano le idee e, con le idee, i fatti. Su questa fondamentale lezione del Novecento tornerà in Italia Cantoni e con lui quanti, negli anni, ne hanno seguito le orme. Il tempo, che è sempre galantuomo, dirà se e in che misura la lezione è stata assimilata dagli

alunni, recepita nei contesti familiari e diffusa negli ambienti quotidiani, riportando la maggior gloria, di cui al titolo del volume, al posto che le spetta.

Omar Ebrahime



MARCO TANGHERONI, *Della Storia. In margine ad aforismi di Nicolás Gómez Dávila*, a cura di Cecilia Iannella, Presentazione di David Abulafia, Sugar-Co Edizioni, Milano 2008, 144 pp., € 15,00.

Benché scritto da uno storico in primo luogo per i suoi studenti, l'utilità di questo libro in realtà travalica l'ambito degli addetti ai lavori: questi ultimi vi troveranno utilissimi spunti di riflessione per la ricerca, ma tutti gli altri avranno almeno l'occasione per affinare il senso della complessità del reale, al di là delle interpretazioni semplificatrici da cui siamo tutti più o meno influenzati e grazie alle quali spesso ci illudiamo di aver trovato la "chiave di volta" degli eventi passati, presenti e futuri. Si tratta dunque di un libro che non potrà non interessare e stimolare chiunque sia in cerca della Verità. Per i "profani" inoltre la lettura è facilitata dal tipico tono colloquiale con cui l'autore teneva le proprie lezioni universitarie e che voleva fosse lasciato nella trascrizione dei propri interventi, uno stile familiare che sapeva mettere a proprio agio l'interlocutore senza per questo perdere mai di autorevolezza — ed è bene sottolinearlo in tempi di crisi dell'autorità...

t

Nato a Pisa nel 1946, Marco Tangheroni ha insegnato Storia Medioevale nelle Università di Barcellona, Cagliari, Sassari e Pisa, ricoprendo inoltre diversi incarichi istituzionali, fra cui, poco prima di morire, quello di Direttore del

nuovo Dipartimento di Storia dell'Ateneo della sua città natale. Collaboratore di diverse riviste e quotidiani, è stato autore di un vasto numero di libri e di saggi, fra i quali *La città dell'argento. Iglesias dalle origini alla fine del Medioevo* (Liguori, Napoli 1985), *Medioevo Tirrenico. Sardegna, Toscana, Pisa* (Pacini, Pisa 1992), *Politica, commercio, agricoltura a Pisa nel Trecento* (Plus, Pisa 2002) e soprattutto *Commercio e navigazione nel Medioevo* (Laterza, Roma-Bari 1996), forse la sua opera principale, insieme alla mostra *Pisa e il Mediterraneo. Uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici* (Skira, Milano 2003), inaugurata pochi mesi prima della morte, avvenuta al termine di una pluridecennale malattia l'11 febbraio 2004, ricorrenza della Madonna di Lourdes che la Chiesa venera con il titolo di *Salus infirmorum*.

Il volume esce postumo a cura di Cecilia Iannella, ricercatrice presso il Dipartimento di Storia e già collaboratrice di Tangheroni. Dopo la *Nota* della curatrice (pp. 7-9) e la *Presentazione*. Marco Tangheroni (pp. 11-17) di David Abulafia, docente di Storia Mediterranea all'Università di Cambridge, in Gran Bretagna, nell'*Introduzione* — *Dell'origine e dei caratteri di questo libretto* (pp. 23-30) —, Tangheroni stesso racconta le circostanze in cui il suo interesse per l'epistemologia e la scoperta degli aforismi del pensatore colombiano Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) hanno dato origine all'idea di scrivere il libro, nella convinzione che «[...] una certa inquietudine sul proprio mestiere debba accompagnare lo storico. E non come una parentesi, ma come qualcosa che si intreccia col suo lavoro quotidiano» (p. 25).

Il primo capitolo — *Della complessità, dei limiti e del mistero della storia* (pp. 31-47) — è efficacemente introdotto dall'aforisma dáviliano «Ciò che non è complicato è falso» (cit. a p. 31), un dato che lo storico deve sempre tener presente, poiché, soprattutto da dilettante, è facilmente tentato dalla semplificazione

sotto le mentite spoglie della verosimiglianza: «*La spiegazione è lì — si dice —, semplice e chiara, a portata di mano: inutile approfondire, le cose devono proprio essere andate così, la mia ricostruzione è così verosimile!*» (p. 34). Ancora più sofisticata — ma proprio per questo più subdola — è la semplificazione espressa dalla “dietrologia”, ossia il voler vedere sempre qualcos'altro all'opera dietro le quinte, sia esso la lotta di classe o un complotto massonico. In ogni caso, «*Domandare il rispetto della complessità della storia non significa rinunciare a mettere un certo ordine, a stabilire connessioni, a proporre linee di riorganizzazione del passato (di quanto riusciamo a conoscere del passato); in una parola a comprendere e a spiegare*» (p. 42).

La complessità della storia non riguarda solo il passato, bensì anche i limiti della conoscenza storica, ricordando innanzitutto che «*Non tocca alla storia (come conoscenza storica scientifica) dare un senso alla storia (come passato); così come alla fisica non tocca dare un senso al mondo*» (p. 42) e che «*[...] la storia tende alla verità, ma non può pretendere di esaurirla*» (p. 44). Senza dimenticare i limiti insiti della documentazione, poiché lo storico in un certo senso “risuscita i morti” «*[...] ma non può restituire ai morti tutta la vita, perché non può aggiungere o modificare quel che di quella vita non può conoscere se non forzando oltre il lecito (e quindi dando una vita falsa)*» (p. 45).

Il secondo capitolo tratta *Dell'originalità nella ricerca storica nonché dei rapporti di questa con le scienze umane* (pp. 49-62). Tangheroni vi prende di mira la mentalità diffusa, anche al di fuori dell'ambito storiografico, per cui «*l'originalità è il metro di giudizio dominante, talora esclusivo*» (p. 49) e «*[...] si prende l'ultima moda per l'ultimo stadio della ricerca*» (Nicolás Gómez Dávila, cit. a p. 50). Se la *nouvelle histoire* di Marc Bloch (1886-1944) e di Lucien Febvre (1878-1956) ha avuto dei sicuri meriti, è tuttavia indubbio che «*[...] non si può resta-*

re «nuova storia» a lungo» (p. 57), non solo onde evitare la ricerca della novità fine a sé stessa, ma anche perché Gómez Dávila ci ammonisce che «*Al problema dell'originalità si lega quello della specializzazione e dei suoi pericoli*» (cit. a p. 57), cioè quello di sapere tutto di quasi nulla, senza peraltro saper inserire questo «quasi nulla» in un quadro più ampio. Naturalmente è impossibile anche sapere tutto di tutto, però Tangheroni consiglia di mantenere viva la curiosità e, pur da dilettanti, di sconfinare volentieri al di fuori del proprio settore specialistico, per non commettere l'errore del giovane studioso il quale «[...] *mi dice che non va al tal seminario "perché non tratta argomenti di cui mi occupo"*» (p. 60).

Successivamente l'autore si occupa *Del determinismo e della causalità* (pp. 63-72). Secondo queste dottrine, che applicano alla conoscenza storica i metodi delle scienze naturali — le cui nuove scoperte hanno peraltro condotto a un ripensamento del determinismo —, «*A partire dal presente deve essere ricostruibile il passato*» (p. 63) e, di conseguenza, anche prevedibile il futuro mediante meccanismi di necessità causale. Paradigmatica è la sicurezza con cui Karl Marx (1818-1883) «[...] *scrive che il socialismo verrà "con la fatalità che presiede ai fenomeni della natura"*» (p. 67). In realtà conferire il giusto posto al caso, significa semplicemente ricordarsi che nella storia entra in gioco la libertà delle azioni umane.

Proprio la libertà è alla base *Della critica di Kierkegaard a Hegel* — oggetto del quarto capitolo (pp. 73-78) — e alla sua filosofia della storia fondata sulla necessità, poiché il passato come effettivamente si è realizzato è solo uno dei tanti «passati» possibili. «*Allo stesso modo, si noti, non si può voler predire il futuro, profetare, perché anche il passaggio al futuro non avviene secondo necessità*» (p. 75). Di qui anche la critica di Søren Kierkegaard (1813-1855) alla *Weltgeschichte*, la «storia universale» degli idealisti,

che pretendeva di conoscere il «[...] *piano provvidenziale della storia*» (p. 77), attribuendo alla conoscenza storica ciò che sarebbe proprio, semmai, della teologia.

A proposito *Del generale e dell'individuale* (pp. 79-100) ancora una volta Gómez Dávila ci aiuta a trovare il giusto equilibrio: «*Nella storia la comprensione dell'individuale e la comprensione del generale si condizionano reciprocamente*» (cit. a p. 79). Nonostante la consuetudine di considerare la storia come studio dei fatti individuali, rispetto alle leggi generali elaborate dalle scienze della natura, non bisogna dimenticare che «[...] *l'inedito non è mai del tutto inedito; esso coabita con il ripetuto e il regolare*» (Fernand Braudel [1902-1985], cit. a p. 83) e che per conoscere i singoli individui e i singoli fatti non basta giustapporli tra loro, in quanto la conoscenza storica non procede per accumulazione di oggetti individuali; lo storico non può astenersi dall'interpretarli e renderli intelligibili, almeno per la necessità di sceglierne alcuni, poiché «[...] *se volesse riprodurli tutti egli non sarebbe meno pazzo di un geografo che volesse riprodurre la Terra in scala 1:1*» (p. 88). Senza contare la necessità di servirsi di concetti generali per una migliore comprensione del fatto concreto; purché restino mezzi e non li si scambi per chiavi interpretative totalizzanti.

Il successivo capitolo — *Della storia, dei sistemi, delle strutture* (pp. 101-103) — denuncia infatti «*La reificazione dei modelli come pericolosa tentazione della storia e delle metodologie della storia*» (p. 101), come è avvenuto per le *structures* dello storico francese Pierre Toubert, citato nel precedente capitolo, o per un certo uso della nozione di «sistema» per cui «*Nelle scienze umane i modelli si trasformano in maniera surrettizia, con somma disinvoltura, da strumenti analitici in risultati delle analisi*» (N. Gómez Dávila, cit. a p. 101).

Nel settimo capitolo — *Della verità della storia* (pp. 105-111) — Tangheroni precisa che tener conto dei limiti della conoscenza storica, sapere che questa non ci fornirà mai una verità definitiva, non

implica alcun cedimento al relativismo. Il passato è esistito come realtà distinta da noi che lo pensiamo in maniera più o meno rispondente a esso, quindi più o meno vicina alla verità — ma mai definitivamente, a causa della nostra condizione umana. Egli cita inoltre una discussa «[...] affermazione di Marrou [Henri-Irénée (1904-1977)] sul fatto che al fondo della conoscenza storica c'è un atto di fede: "Del passato conosciamo soltanto ciò che siamo riusciti a comprendere — che crediamo vero — dei documenti conservatici"» (p. 107). In altre parole, così come avviene in diversi ambiti della vita quotidiana, dobbiamo pur fidarci dei documenti ed evitare l'ipercritica, pena la paralisi della storia: «[...] non si può perdere tempo (per fare un esempio paradossale) a dimostrare che Napoleone è realmente esistito e non è un mito solare» (p. 108).

Infine, Tangheroni tratta *Dell'utilità della storia e del rapporto passato-presente* (pp. 113-133), dove affronta il tema della diffusa tendenza — ampiamente rappresentata dai manuali scolastici — a interessarsi al passato soltanto nella misura in cui ci mostrerebbe le radici del presente, vedendo magari la storia come "ancella" dell'educazione civica. In realtà, ci ammonisce Gómez Dávila sin dall'aforisma introduttivo, «il passato non è la meta apparente dello storico, ma quella reale» (cit. a p. 113), per non rischiare un doppio travisamento: la riduzione a una sola, fra le tante varianti possibili quando il passato era ancora "in corso", dimenticando che «[...] la storia si fa, in certo senso, proprio con i se, cioè ricostruendo il passato nella ricchezza delle sue possibilità, anche proprio per meglio intendere le possibilità divenute realtà» (p. 118), le quali — e qui sta il secondo travisamento — sarebbero altrimenti comprese in modo deformato.

Qui sta anche la vera utilità della storia, nell'affinare il senso della complessità del passato, affinando di conseguenza anche la nostra lettura del presente; qui è racchiuso in definitiva il senso di que-

sto libro nonché della dedica non puramente di circostanza a Giovanni Cantoni, la cui lezione principale consiste nel «[...] suo costante, e crescente, richiamo a cercare la complessità; che non è — si badi, e l'ho già scritto — la dietrologia ad ogni costo, o il comodo rifugio del complotismo, bensì, di fronte alle letture semplici degli avvenimenti, l'abitudine a domandarsi: tutto qui?» (p. 130).

Il senso della complessità è in fondo ciò che distingue — nell'appendice — *Lo storico inesperto* (pp. 135-136) dal grande storico, nella cui opera, «[...] tutta la ricchezza e la complessità del reale si svelano attraverso la piena comprensione dell'individuale» (p. 136), al di là di singoli aspetti della ricerca più o meno superati dalle pur modeste e artigianali ricerche successive, la cui importanza comunque permette a Tangheroni — e a maggior ragione al lettore — di affrontare anche l'ultimo spietato aforisma di Gómez Dávila: «Per essere uno storico si richiede un talento raro. Per fare storia basta un po' di impudicizia» (p. 136).

Stefano Chiappalone



ERNST H. KANTOROWICZ, *I misteri dello Stato*, a cura di Gianluca Solla, Marietti Genova-Milano 2005, 232 pp., € 15,00.

Lo studioso ebreo tedesco Ernst Hartwig Kantorowicz (1895-1963), autore del celebre *I due corpi del re* (trad. it., Einaudi, Torino 1989), nacque a Posen — ora Poznań, in Polonia — nel 1895 e morì nel 1963 a Princeton, nel New Jersey, dove nel 1939 era emigrato in conseguenza dell'ascesa al potere del nazionalsocialismo. Dopo la prima guerra mondiale studiò a Berlino e a Monaco, allievo rispettivamente dell'orientalista Karl Heinrich Becker

(1876-1933) e dell'economista e sociologo Max Weber (1864-1920), poi si trasferì a Hildeberg, il cui clima culturale — dominato da un vivace scambio interdisciplinare fondato sull'interesse per le "*religionshistorische Fragen*" (questioni di storia delle religioni) — ebbe per lui un'importanza decisiva. Così dicasi dell'incontro con lo storico della cultura Eberhard Gothein (1853-1923) e con il poeta Stefan George (1868-1933), il cui cenacolo attribuiva un ruolo molto importante alla storiografia. In questo contesto, nonché nei suoi soggiorni di studio a Berlino nella biblioteca dei *Monumenta Germaniae Historica*, Kantorowicz imparò a non cedere all'illusione di una storiografia asettica, magari come rifugio di fronte alla crisi del proprio tempo. Al contrario egli non intendeva scindere la vita dalla ricerca storica, rinunciando alla ricerca di valori assoluti. Naturalmente il rifiuto dell'ideale positivista di una ricerca valutativa, che finisce per risultare meccanica credendo con ciò di essere più oggettiva, non implicava affatto il rifiuto della ricerca storica (*Geschichtsforschung*) in quanto tale: questa costituiva invece un presupposto imprescindibile dell'opera storiografica (*Geschichtsschreibung*), la quale era per lui una vera e propria opera d'arte, una narrazione completa.

In sostanza, l'eredità di Kantorowicz consiste nell'allargamento delle fonti prese in considerazione — rispetto a quelle diplomatiche, le sole ritenute attendibili dagli storici del tempo —, non disdegnando il ricorso a fonti artistiche e letterarie, che, anche quando non raccontano esattamente ciò che è avvenuto, sicuramente ci possono dire come era percepito dai contemporanei, senza contare che tale percezione non è affatto passiva, in quanto le immagini, le leggende, i simboli, i miti sono portati avanti da uomini e per mezzo di essi finiscono per influire sugli accadimenti reali.

Ben consapevole di tale influenza, Kantorowicz in una serie di saggi qui pubblicati con il titolo *I misteri dello*

Stato, si sofferma su quei miti, quelle che il curatore definisce *Finzioni* (pp. 7-34), dalle quali tuttavia scaturiscono effetti concreti sul «[...] *passaggio dalla sovranità del Principe fondata sulla regalità del Cristo alla sovranità incentrata sul concetto di legge*» (p. 16), la cui divinizzazione «[...] *conduce alla divinizzazione della stessa comunità politica*», mediante «[...] *una progressiva appropriazione del teologico da parte del politico*» (p. 17) e una continua interferenza simbolica fra il potere spirituale e quello temporale. Questo è in sostanza il filo conduttore degli otto saggi scritti tra il 1944 e il 1957 e apparsi separatamente su riviste o come interventi in occasione di convegni, che ora costituiscono altrettanti capitoli del presente libro: *La regalità* (pp. 37-65), *Pro patria mori* (pp. 67-97), *Deus per naturam, deus per gratiam* (pp. 99-129), *Invocatio nominis imperatoris* (pp. 131-152), ΣΥΝΘΡΟΝΟΣ ΣΙΚΗΙ — *La Giustizia che siede in trono* (pp. 153-163), *L'unità del mondo medievale* (pp. 165-174), *Christus-Fiscus* (pp. 175-185) e infine *I misteri dello Stato* (pp. 187-221).

All'inizio del XII secolo l'ascesa della nuova *militia legum* dei giuristi sottrae gradualmente al sovrano le sue prerogative di giudice, poiché — scrive Andrea da Isernia (1230-1316) intorno al 1300 — «[...] *raro princeps iurista invenitur, raramente un principe è un giurista*» (p. 47); d'altra parte, proprio dal nuovo ruolo del diritto emerge una nuova sacralità del *rex legislator* in sostituzione del *rex iustus* che si limita a preservare le leggi esistenti. «*L'immagine di Giustiniano [483-565] e di Triboniano [500-542] cominciò così ad adombrare quella di Melchisedech, il cui nome era tradotto come rex iustitiae*» (p. 56), e il sovrano — prima l'imperatore, quindi i monarchi territoriali — recuperava così quel carattere sacerdotale che la Chiesa gregoriana non gli riconosceva, mediante una specie di "sacerdozio giuridico" fondato sul «*paragone solenne di Ulpiano [† 228] tra i giudici e i sacerdoti*» (p. 58)

che dà luogo a una «[...] *spiritualizzazione o una santificazione della sfera secolare*» (p. 59) che giungeva fino alla pretesa di dominare gli elementi. Pertanto, nel XVII secolo il politico inglese Samuel Pepys (1633-1703), vedendo Re Carlo II (1630-1685) sotto la pioggia, annotava con comprensibile delusione: «*Mi sembra che diminuisca la mia stima in un re, che non sarebbe in grado di comandare nemmeno la pioggia*» (p. 64).

Analogamente, nonostante la “desacralizzazione” della patria terrena compiuta dal cristianesimo in favore di quella celeste, «[...] *si può riscontrare uno spostamento di significato nel concetto di patria tra XII e XIII secolo*» (p. 75), ancora una volta nel senso di una divinizzazione, dapprima mediante l’equazione fra la crociata per la Terra Santa e la guerra per il regno di Francia, e poi con il parallelismo fra Cristo e il principe, fra il corpo mistico della Chiesa e il corpo mistico dello Stato, fino al nazionalismo moderno.

Tornando alla figura del sovrano, questi nell’opera di un Anonimo normanno che scriveva intorno al 1100 addirittura assume per grazia quella divinità che Cristo detiene per natura. I medesimi concetti si trovavano già espressi due secoli prima nelle parole con cui papa Giovanni VIII (872-882) aveva incoronato imperatore Carlo il Calvo (823-877) «*ad imitationem [...] veri Regis Christi filii sui [...] ita ut quod ipse [Christus] possidet per naturam, iste [imperator] consequatur per gratiam*» (p. 105), ricollegandosi del resto a precedenti pitagorici.

Kantorowicz affronta inoltre il tema dell’ubiquità del sovrano — in virtù del suo ufficio, benché la distinzione fra persona e ufficio ancora non fosse chiara nel XIII secolo —, espressa dall’istituzione siciliana della *defensio*, che garantiva protezione a chiunque invocasse il nome dell’imperatore.

Tanto in Oriente quanto in Occidente, a Montecassino come a Costantinopoli, l’iconografia fa della Giustizia la naturale compagna di trono dell’autorità, sulla scia

del resto di una plurisecolare tradizione precedente tramandata da epigrafi.

Parlando di teologia politica e di scambi simbolici fra spirituale e temporale non si può tacere del principale mito medievale, ovvero quello della sua unità: certamente un mito, ma talmente solido da costituire, in termini danteschi, “la sostanza di cose sperate”: «*L’assenza dell’unità — scrive Kantorowicz — era considerata una momentanea defezione che poteva essere trascurata solo perché, presto o tardi, sarebbe stata ristabilita*» (p. 168), poiché in fondo si trattava di una unità politico-escatologica, già in via di realizzazione nella liturgia e nella *cognatio spiritualis* che legava l’imperatore bizantino al “fratello” franco.

Alla luce dell’analoga “*Christus-fiscus*” — «*Quod non capit Christus, capit fiscus*» (p. 179) — si comprende inoltre l’elevazione dei beni del fisco a *res quasi sacrae*, funzionale allo sforzo, «[...] *secondo la propensione dei giuristi, per innalzare lo Stato alla sfera sacra*» (p. 183).

Tale innalzamento si compie negli *arcana imperii*, cioè nei misteri dello Stato espressione di una nuova figura di *rex et sacerdos*, il cui «[...] *carattere proveniva non tanto dall’unzione con l’olio santo, ma dall’analoga di Ulpiano dei giudici con i sacerdoti*» (p. 199) da cui eravamo partiti, sulle cui premesse, al termine di questo itinerario di divinizzazione «[...] *lo STATO ASSOLUTO moderno fu in grado di avanzare pretese allo stesso modo della Chiesa perfino in assenza di un principe*» (p. 221).

Stefano Chiappalone



Federico Faruffini (1831-1869), *La lettrice* (1864-1865 ca.). Olio su tela. Civiche Raccolte d'Arte, Milano

MARCO TANGHERONI, *Cristianità, modernità, Rivoluzione. Appunti di uno storico fra "mestiere" e impegno civico-culturale, con un saggio introduttivo La storia come "riassunto" di Giovanni Cantoni e una Nota praevia di Andrea Bartelloni, a cura di Oscar Sanguinetti con la collaborazione di Stefano Chiappalone, SugarCo, Milano 2009, 184 pp., € 18,50.*

Nel mese di maggio del 2009 le Edizioni Sugarco hanno pubblicato, sotto il titolo di *Cristianità, modernità, Rivoluzione. Appunti di uno storico tra mestiere e impegno civile*, riviste e annotate, una serie di conferenze dello storico pisano Marco Tangheroni (1946-2004), docente universitario e grande studioso di Medioevo. Tangheroni ha insegnato, oltre che nella città natale, nelle Università di Barcellona, di Cagliari e di Sassari. Sposato e padre di tre figlie adottive di nazionalità ruandese, ha svolto attività politica e di apostolato culturale ed è stato attivo e apprezzato conferenziere su numerosi temi, anche al di fuori dell'ambito strettamente accademico. Tutto ciò nonostante una grave malattia renale che sin dalla giovinezza ne ha minato il fisico e ha conferito un senso "provvidenziale" alla coincidenza fra la memoria liturgica della Beata Vergine di Lourdes, venerata come *Salus infirmorum*, e la sua morte, avvenuta l'11 febbraio 2004. Fra i suoi numerosi saggi e volumi pubblicati ricordiamo *Commercio e navigazione nel Medioevo* (Laterza, Roma-Bari 1996) e la mostra *Pisa e il Mediterraneo. Uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici* (Skira, Milano 2003), che costituiscono un po' la *summa* delle sue ricerche e dei suoi interessi, nonché il libro postumo *Della Storia. In margine ad aforismi di Nicolás Gómez Dávila*, recentemente

uscito per i tipi di SugarCo di Milano.

Il volume, curato da Oscar Sanguinetti, che ne ha realizzato l'apparato critico, si apre con un saggio introduttivo, *La storia come "riassunto"* (pp. 9-16), di Giovanni Cantoni, grande amico e *magister in temporalibus* di Tangheroni, che giudica le riflessioni di questi come «[...] altrettanti tentativi d'iscrivere momenti della storia di un popolo, "riassunti" di tale storia, nel quadro grande della Provvidenza» (p. 16) affinché la storia, *magistra vitae*, divenga «[...] addestramento all'ars bene moriendi, educazione alla morte, dunque pietra miliare sulla via verso il Regno».

Segue una *Nota Praevia* (pp. 17-18) redatta da un altro amico di Tangheroni, Andrea Bartelloni, del Centro Cattolico di Documentazione di Marina di Pisa, che a suo tempo ha organizzato e ospitato le conferenze, tanto quelle raccolte nella prima parte, intitolata *Appunti di storia*, quanto quelle esterne ospitate nella seconda, *Testi di conferenze*.

Negli *Appunti* Tangheroni, dopo alcune *Considerazioni introduttive* (pp. 21-33), passa a confutare *La leggenda nera sul Medioevo* (pp. 35-51) per individuare piuttosto *Gli elementi costitutivi del Medioevo* (pp. 53-61); quindi affronta *La crisi del Medioevo e la Riforma protestante* (pp. 63-73), *La Rivoluzione francese* (pp. 75-93) e infine *Il Risorgimento italiano* (pp. 95-106).

Nell'altra parte del libro, Tangheroni affronta argomenti di attualità, come in 1492-1992. *Bilancio di un centenario* (pp. 109-131), relazione tenuta in occasione del quinto centenario della scoperta dell'America; come *Islam, una realtà sconosciuta* (pp. 133-143), e come *Le radici storiche dell'Occidente* (pp. 145-161).

Il volume si chiude con una *Nota bibliografica* (pp. 163-169) a cura di chi scrive e con un elenco di *Lettere introduttive consigliate* (pp. 171-174).

Nei testi raccolti nel volume Tangheroni ribadisce che fra i compiti dello storico cattolico non rientra certo la lettura teologica — ma nemmeno teleologica — della storia, anche se non può fare a meno di notare che fra i vantaggi di quella teologica c'è sicuramente una minore inclinazione a leggere il passato cercando forzatamente conferme o smentite, poiché «[...] sappiamo che la guerra è stata certamente vinta da Cristo, ma che prima della fine molte battaglie potranno essere perdute: questo è il tema, celebre, del "già e non ancora". Non abbiamo perciò bisogno di verifiche dalla storia» (p. 33). Al contrario, la radicata immagine della cristianità europea come "secoli bui", come parentesi, ovvero come "medio evo", oscura età di mezzo fra le glorie dell'antichità e del Rinascimento, ha prodotto — e continua a produrre per via mediatica ma anche scolastica — una storia ideologica mirante a «[...] far perdere ai cattolici la consapevolezza di avere un passato "sociale" particolarmente glorioso» (p. 35) e a «[...] convincere surrettiziamente che l'impegno per restaurare una civiltà cristiana sia pura utopia» (*ibidem*). Questa "storia sbagliata" si è coerentemente tradotta in un'azione politica e culturale da parte di un mondo cattolico ormai votato all'espiazione sistematica delle proprie colpe — vere e presunte — mediante l'anonimato politico-sociale. Eppure, fra luci ed ombre, la stessa Europa emerge come frutto del Medioevo: un nuovo mondo nato fra tante rovine, proprio grazie alla forza coagulante del cristianesimo «[...] non solo come generale sentimento religioso, ma anche come istituzioni ecclesiastiche, dalla più piccola cura d'anime fino ai vertici episcopali e fino al papato» (p. 54), dando luogo ad una civiltà originale che, «[...] pur riconoscendo la centralità storica dell'incarnazione di Cristo» (p. 56), si considerava in perfetta continuità con il mondo classico, come «[...] nani sulle spalle dei giganti» (*ibidem*). Ben diversa fu la rinascita negromantica dell'antico attuata dall'Umanesimo, che nelle cor-

ti europee — inclusa quella pontificia — «[...] è spesso un alibi ideologico per abbandonarsi ai lussi e ai piaceri della vita» (p. 70). Parallelamente avveniva un cambio di mentalità all'insegna di un crescente individualismo, anche in ambito religioso — dalla devotio moderna all'ossessiva preoccupazione per la propria salvezza individuale. Alla radice della rottura protestante c'è anche l'antropologia esasperatamente pessimistica di Martin Lutero (1483-1546) per cui «[...] è impossibile all'uomo di procurarsi qualsiasi merito di fronte a un Dio che salva o condanna del tutto arbitrariamente» (p. 71) a prescindere dalle opere. Poiché Tangheroni amava dire che la storia si fa anche con i "se", non possiamo fare a meno di chiederci se su queste basi spirituali sarebbe stata possibile l'immane opera di ricostruzione avvenuta nell'Alto Medioevo. In ogni caso fu del tutto coerente il controllo totalitario nella Repubblica fondata a Ginevra da Giovanni Calvino (1509-1564), poiché una natura umana incapace di agire bene «[...] deve essere violentemente coartata e corretta alla luce della rivelazione cristiana» (p. 72). Analogamente la Rivoluzione francese, eliminate le libertà concrete in favore dell'astratta *liberté*, rendeva tutti gli individui eguali e fratelli in quanto tutti soggetti allo Stato rivoluzionario che realizzava l'uomo "nuovo" — volente o nolente —, mentre in Vandea la pelle dell'uomo "vecchio", del contadino insorto contro la Repubblica, finiva in mano a un conciatore per farne dei gambali... Nonostante ciò il mito della Rivoluzione francese resiste ed è intoccabile, così come, nella Penisola, la mitologia risorgimentale fa sì che tuttora non si possa che parlar bene di un personaggio quanto meno "discutibile" come Giuseppe Garibaldi (1807-1882).

Senza pretesa di esaurire tutta la storia — poiché l'unico ad avere una vita sufficientemente lunga per conoscerla e raccontarla tutta è Dio — questi "riassunti" ci abituanano a studiare il passato — ma

anche il presente — con un senso della complessità del reale che spinge a non accontentarsi delle mitologie correnti, ponendosi sempre nuove domande. Così, in un clima culturale caratterizzato — anche in ambito accademico — dalla facilità a indignarsi piuttosto che dalla volontà di capire, Tangheroni ci indica da quali pulpiti vengono le prediche: ad accusare Cristoforo Colombo (1451-1506) di essere all'origine del genocidio degli indios c'è persino un mondo nord-americano che ha fatto davvero *tabula rasa* delle popolazioni indigene, come attesta la totale assenza di meticciato, diffusissimo invece in America Latina — dove uccisero più i batteri portati dagli spagnoli che la loro "barbarie". E se i sacrifici umani di inca e aztechi vengono facilmente compresi in nome di un relativismo culturale che non riconosce gerarchie di civiltà, «[...] allora non si vede perché ai poveri spagnoli invece questa relatività debba essere sistematicamente negata» (p. 131). Né, cambiando argomento, ci si può accontentare del significato interiore del *jihad* islamico, senza porsi il problema di una parallela connotazione esteriore e aggressiva, che ha contribuito alla fulminea espansione dell'islam. Infine, osserviamo curiosamente che se il mondo islamico — ammirato anche da tanti occidentali che diffidano dell'Occidente — nel momento del suo massimo sviluppo aveva già in sé le premesse del successivo arresto, a partire dal XIII secolo, parallelamente l'Europa, che pure all'epoca appariva meno evoluta, aveva però in sé uno sguardo positivo verso il mondo e verso la storia poiché è proprio grazie al cristianesimo, cioè alla religione di un Dio che si incarna nello spazio e nel tempo, «[...] che questa apertura, questa ansia, questo desiderio di conoscenza che possono avere acquisito — e che hanno certamente acquisito, in parte — un carattere prometeico, cioè di rivolta contro la divinità, sono per altro insite nelle radici della nostra civiltà» (p. 160).

Per un primo rapido commento, mi soffermo su un elemento apparentemente marginale, ma che in realtà racchiude tutto ciò che si può attendere dalla pubblicazione delle preziose pagine di Marco Tangheroni. La copertina scelta per questo libro — che ce lo renderà immediatamente riconoscibile — è la più efficace presentazione tanto del testo quanto dell'autore: l'icona di san Giorgio, il cavaliere che su un cavallo bianco uccide il drago per liberare la principessa. Scopo principale di queste riflessioni non è certo quello di produrre esperti, per quanto effettivamente si possano imparare molte cose da esse. Piuttosto, in un contesto caratterizzato da un bombardamento di informazioni cui corrisponde una pressoché nulla formazione, Tangheroni ci insegna, "tra mestiere e impegno civile", a muoverci, ad andare a cavallo e a maneggiare la lancia con cui poi potremo liberare la principessa imprigionata — dall'ideologia di turno o dalle deformazioni mediatiche — cioè la Verità.

Stefano Chiappalone



ROBERTO BERETTA, *Cantavamo Dio è morto. Il '68 dei cattolici*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 2008, 222 pp., € 13,50.

È stata, di fatto, l'ultima Rivoluzione d'Occidente, quella che maggiormente ha influito sulle tendenze del corpo sociale. Eppure del cosiddetto "Sessantotto", cioè di quella rivolta esplosiva, preparata e seguita da una lunga serie di eventi durati in Italia fino agli ultimi scontri di piazza del 1977, si parla poco, generalmente nei termini per lo più entusiastici dei protagonisti dell'epoca.

Si segnala per una lettura controcorrente l'ultimo lavoro di Roberto Beret-

ta, giornalista del quotidiano cattolico *Avvenire*, che torna sul tema dopo il successo riportato dieci anni fa con il suo volume *Il lungo autunno. Controstoria del Sessantotto cattolico* (Rizzoli, Milano 1998). Il saggio, secondo la migliore tradizione dell'indagine classica, consta di una prima parte squisitamente critica (*pars destruens*) in cui si contestano a uno a uno i "luoghi comuni" più indiscussi della *vulgata* progressista imperante — che vuole il Sessantotto spontaneo, democratico e non violento — e, quindi, una seconda parte di intonazione propositiva (*pars construens*) in cui Beretta fa il punto della rivoluzione culturale a quarant'anni di distanza dal suo esordio, suggerendo una conclusione alla luce della speranza cristiana e ricordando che il semplice esercizio cristiano di una virtù può rendere, anche socialmente, molto di più dell'attivismo sfrenato.

Già nell'*Introduzione* Beretta si sofferma su questo punto riscontrando nel presuntuoso desiderio di autosufficienza il peccato originale del movimento sessantottino. Stupisce che questa elementare verità di fede sia stata dimenticata proprio dai cattolici — non da tutti ovviamente, ma di certo dai più "impegnati" di quegli e dei nostri anni. Se c'è una cosa che il credente dovrebbe ricordare sempre è che il mondo non si salva certo grazie «a uno sforzo di buona volontà» (p. 7) e che l'idea che il mondo e la società possano cambiare grazie alle sole forze umane altro non è che una «*presunzione illuminista*» (p. 7). È invece proprio l'errore che viene commesso ripetutamente in quegli anni da non pochi quadri dirigenti della più grande (al tempo) associazione laicale del Paese: l'Azione Cattolica, che manifesta così clamorosamente una grave crisi interna — agli errori dottrinali seguiranno poi quelli pastorali — da cui non riuscirà più a riprendersi del tutto. Saranno fino in troppi allora a credere nelle "democratiche assemblee" sessantottine, che si riveleranno nient'altro che un laboratorio di addestramento al potere, secondo la ben

nota lezione marxista-leninista: all'*élite* illuminata spetta il compito di guidare il popolo ignorante — leggi "senza coscienza di classe" —, che non sa interpretare il corso degli eventi della storia. Era la stessa risposta che aveva ricevuto l'allora rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Ezio Franceschini (1906-1983), quando aveva chiesto agli studenti che occupavano le aule perché impedivano a professori e a colleghi di seguire la normale attività accademica. Franceschini si sentì infatti rispondere significativamente: «*Gli studenti che non capiscono l'importanza del nostro movimento sono degli immaturi, cui si deve far acquistare coscienza di sé anche con la forza*» (cit. a p. 26): con tanti saluti alla democrazia rivendicata fino alla nausea — peraltro, per un singolare scherzo della storia, alcuni di quei protagonisti, che su quei fatti non hanno cambiato idea, quarant'anni dopo saranno tra i fondatori più convinti del Partito... Democratico.

Sono anche gli anni in cui il mondo cattolico patisce maggiormente di un complesso d'inferiorità culturale verso le aree politiche più ideologizzate della modernità, a esso fondamentalmente avverse, anzitutto verso il marxismo nonché, più in generale, verso una sinistra che utilizza valori tipici dei cattolici per rivolgerli contro il sistema.

Fra gli altri luoghi comuni ricorrenti c'è quello che vuole il Sessantotto come fenomeno spontaneo, una naturale reazione alle ingiustizie della società. In realtà, come dimostrano vari episodi eclatanti ripercorsi da Beretta, di spontaneo ci fu ben poco. Un esempio per tutti può essere quello della cosiddetta "battaglia di Valle Giulia", dove aveva sede la Facoltà di Architettura, svoltasi a Roma il 1° marzo 1968 fra giovani manifestanti e polizia e ancora recentemente commemorata da qualcuno dei protagonisti come fosse stata una battaglia per la difesa della patria. La risposta migliore può essere quella di Lanfranco Pace, ora giornalista, che quel giorno

era sulle barricate: «*Che a Valle Giulia fossimo stati caricati selvaggiamente da una brutale polizia, come scrissero a titoli cubitali i giornali del pomeriggio e della sinistra, è una delle tante panzane che si tramandano allegramente di padre in figlio. Lo scontro fu voluto e preparato dalla sera prima*» (cit. a p. 37). In sé, peraltro, si trattava di una cosa modesta, tuttavia, per il bene della causa rivoluzionaria, era assolutamente necessario che avesse «*grande impatto*» (cit. a p. 38): dal canto loro, i principali giornali nazionali si presteranno volentieri a questo tipo di operazioni. Così la violenza, prima studentesca, poi politica, infine terroristica sarà una delle cifre dominanti del Sessantotto. Non dovrebbe sorprendere: l'ideologia cui approderà il Sessantotto, superata la prima fase di confusione, sarà quella del relativismo e del nichilismo più assoluti che, estromesso Dio dall'orizzonte della storia, contribuiranno a una capillare diffusione nelle masse, ancora in gran parte dotate di senso comune, della «cultura della morte». Non è un caso che alla battaglia per la distruzione della famiglia di quegli anni si affianchi subito dopo quella per la distruzione della vita in sé, derubricando il «delitto» di aborto a «diritto», sancito, autorizzato e finanziato pubblicamente dalla Repubblica Italiana.

Come ha ricordato il regnante Pontefice, la crisi culturale del Sessantotto attraversa anche, e non in misura marginale, la vita della Chiesa di quegli anni. Sono i tumultuosi anni del post-Concilio e la Cattedra di Pietro vive con Paolo VI (1963-1978) uno dei periodi di contestazione più drammatici. Da tante, da troppe parti il Concilio viene strumentalizzato per portare finalmente, come qualcuno dirà, la Rivoluzione d'Ottobre al cuore della Chiesa. Con toni preoccupati Paolo VI parlerà a tal proposito di un «*tradimento del Concilio*» (cit. a p. 63). Già nel 1969 l'analisi del magistero mostra una lungimiranza che non sarà smentita. Prendendo a pretesto il rinnovamento, dice il Papa,

vengono propagate «[...] arbitrarie intenzioni, le quali si vorrebbero attribuire al Concilio, come l'assimilazione della vita cristiana al costume profano e mondano, l'orientamento così detto orizzontale della religione, la sociologia come criterio principale e determinante del pensiero teologico e dell'azione pastorale, la promozione d'una presunta e inconcepibile «*repubblica conciliare*»; e così via... L'interesse per il rinnovamento è stato da molti rivolto alla trasformazione esteriore e impersonale dell'edificio ecclesiastico e all'accettazione delle forme e dello spirito della Riforma protestante, piuttosto che a quel rinnovamento primo e principale che il Concilio voleva, quello morale, quello personale, quello interiore». L'anno seguente il Pontefice aggiunge: «*La prima deviazione è quella di credere che il Concilio ha aperto un'era talmente nuova da autorizzare una svalutazione, un distacco, una intolleranza verso la tradizione della Chiesa*» (p. 63). Non sono che due accenni fra i tanti. Per avere un'idea della preoccupazione della Cattedra di Pietro basti pensare che in meno di tre anni, fra il dicembre del 1967 e il maggio del 1970, si contano ben sessantanove discorsi critici di Papa Paolo VI sulla contestazione nella Chiesa.

Il virus ideologico investe anche le culle della formazione cattolica: perfino la prestigiosa Università Gregoriana ha il suo movimento studentesco che propone «*controcorsi di formazione alla rivoluzione*» (p. 122) contribuendo di fatto a organizzare il dissenso ecclesiale e inaugurando un'esperienza in parte ancora viva, se è vero che quattro degli ultimi sette teologi inquisiti dalla Congregazione per la Dottrina della Fede — Anthony De Mello (1931-1987), Jacques Dupuis (1923-2004), Roger Haight e Jon Sobrino — sono passati di lì.

A Milano non va meglio: nel 1968 per la prima volta il numero degli esodi dai seminari maggiori diocesani supera quello degli ingressi. Sono gli effetti pratici dei comportamenti denunciati da Papa

Montini: quando il pensiero del mondo entra nella casa di Dio le conseguenze non possono essere che queste. Lo ha ricordato, nell'estate del 2005, anche Benedetto XVI, secondo cui il Sessantotto è stato un «*secondo illuminismo*» in cui «*molti hanno pensato che il tempo storico della Chiesa e della fede fosse finito e che si fosse entrati in una nuova era*» (cit. a p. 161). Dopo tutto si tratta forse della vecchia tentazione dell'Eden, quella secondo cui, sono sempre parole del Papa, «*noi adesso facciamo le cose, noi abbiamo trovato la strada, noi [facciamo] il mondo nuovo*» (cit. a p. 113). Ma, come insegna la storia, quando il cielo si svuota di Dio di solito la terra si riempie di idoli e, non di rado, d'inaudita violenza. In questo senso l'attacco frontale all'antropologia naturale di questi anni — prima con le biotecnologie, poi con la *gender theory* — la teoria secondo cui il sesso non è un dato di natura ma un prodotto ambientale — non è che l'ultima fase dell'ideologia sessantottina del «vietato vietare»: rifiutare la realtà e la natura date per affermare finalmente il «mondo nuovo». Il Sessantotto non è finito: il «personale» è diventato veramente «politico» e la rivoluzione sessuale è ora agenda politica del Paese. A quarant'anni di distanza, l'utopia che cambiò radicalmente una generazione mostra più vivi che mai tutti i suoi *virus*.

Omar Ebrahime



George Jones (1786-1869), *Uomo che legge* (schizzo)



ISTITUTO STORICO DELL'INSORGENZA E PER L'IDENTITÀ NAZIONALE

*Organismo indipendente di ricerca
e di informazione sull'identità
italiana e sulle pagine controverse
della storia*

Servizi offerti:

- ♦ documentazione
- ♦ consultazione di volumi
e di riviste specializzate
 - ♦ bibliografie
 - ♦ conferenze
- ♦ corsi di formazione
- ♦ materiali didattici
- ♦ editoria specializzata

Organo dell'Istituto è:

Storia&Identità

Annali Italiani online

www.identitanazionale.it

**Istituto Storico dell'Insorgenza
e per l'Identità Nazionale**

I-20136 Milano, via Lecce 8
tel. 02.73.05.14 (dalle 15 alle 19)
cell. 349.500.77.08 (dalle 9 alle 18)

**UN PRESTIGIOSO *THINK-TANK*
CONSERVATORE STATUNITENSE**



<http://www.edmundburkeinstitute.org>

E LA SUA RIVISTA *ONLINE*...

<http://www.ebireflections.com/>



Cultura & Identità
Rivista di studi conservatori

Per abbonarsi visita il nostro sito:

www.culturaeidentita.it